JOSE M.ª DE ALEJANDRO

HUMANISMO ATEO

JOSÉ MARÍA DE ALEJANDRO, S. J.
De la Universidad Pontificia de Comillas

HUMANISMO ATEO

1967

Puede imprimirse: Urbano Valero, s. j.
Provincial de Castilla
Palencia, 7 junio 1967

Nada lo impide: Agapito Amieva.
Censor eclesiástico
Imprímase: ENRIQUE DE CABO
Vicario Capitular
Santander, 19 junio 1967

ÍNDICE

En el momento filosófico de Occidente lo mismo se niega a Dios brutalmente que se le busca apasionadamente.

Sin embargo, la tónica dominante del ateísmo actual es muy distinta de la tónica del ateísmo de la sociedad liberal del siglo XIX. El ateísmo actual pasó del orden de lo personal al orden de la civilización; se constituyó en un esquema de cultura:

la ciencia y la técnica han dado al hombre conciencia de autonomía y de dominio sobre su propio destino; el hombre se considera no sólo parte de la construcción del mundo, sino dueño absoluto de su pensamiento. Dios no es ya más que una hipótesis en desuso o una estructura inútil. El ateísmo es esencialmente la forma del humanismo contemporáneo.

Las páginas que siguen, antes que escritas, fueron «habladas», es decir, no fueron pensadas sino para ser oídas. Lo que se piensa para ser oído, tiene un ritmo distinto de lo que se piensa para ser leído y meditado, tiene una dialéctica interna muy distinta, de la que se derivan ciertas repeticiones, determinados giros, concretas expresiones y frases cortadas, que sólo tienen explicación, cuando se piensa en un auditorio concreto y en sus posibilidades y rapidez mentales. Y no hemos querido modificar sustancialmente la forma original, en la que se percibe fácilmente cierto ritmo oratorio, porque quisiéramos que el público «reconozca» lo que en ocasiones emotivamente oyó. Hemos completado algunas cosas, pocas, porque no quisimos hacer un libro erudito, sino un libro meditativo que recuerde el acento de la palabra oída, que no fue o no quiso ser otra cosa, que una meditación continuada sobre el humanismo ateo contemporáneo.

Queda claro que las páginas que siguen, encierran el contenido esquematizado de los ciclos de conferencias dados en diversos lugares y centros, a los auditorios más dispares; y hemos trabajado porque en estas páginas desaparecieran ciertas expresiones, exclusivamente justificadas por la impreparación de los auditorios, aunque no de todos, para estos temas. Pero hemos guardado la original forma y modo familiares, ya que el auditorio nos obligó a veces al diálogo familiar e íntimo, para aclarar conceptos difíciles o perfilar puntos de discusión complicados. No son páginas polémicas, aunque guarden un cierto tono pasional y oratorio, sin que nos parezcan declamatorias.

Naturalmente que se tocan grandes temas; sin embargo, lo que se pretende es la instrucción intima e inmediata del hombre de cultura media filosófica y teológica. Por eso hemos suprimido casi por completo las notas de erudición, y hemos hecho un esfuerzo notable en el planteamiento claro de las cuestiones. En la decadencia cultural media del hombre que se nutre intelectualmente del *slogan*, es difícil desenvolverse en temas tan

complejos como el del presente libro. Esperamos haber hecho algo en el terreno informativo del gigantesco problema; por lo menos, hemos querido hacer ver que frente al problema de Dios, el hombre se encuentra empeñado en la totalidad de su ser y de sus relaciones, tanto individuales, como sociales, políticas, económicas, intelectuales, etc. ... etc.... Dios es un problema total, y la conciencia moderna ha despertado dolorosamente ante la realidad de tan trascendental problema. Dios se ha plantado en la mitad de la cultura de Occidente, y el hombre ha de tomar necesariamente una de dos actitudes: o blasfemarlo o adorarlo; pero Dios está ahí, ya no se le puede soslayar.

Estas páginas, anuncio de otras más orgánicas y más documentadas, están, pues, concebidas con la sencillez de los auditorios impreparados para estos temas. Pero se tocan los puntos capitales del humanismo ateo actual, que quedan encuadrados dentro de los esquemas ideológicos del momento. Sólo se añade un Apéndice para aclarar algunos puntos de las conferencias correspondientes.

INTRODUCCIÓN

> «Esto dice el que tiene los siete espíritus de Dios...: Conozco tus obras y que tienes nombre de vivo, pero estás muerto».
>
> SAN JUAN, *Apoc.* 3, 1.

> «Este es el mensaje que de El hemos recibido y os anunciamos, que Dios es luz y que en El no hay tiniebla alguna».
>
> SAN JUAN, I *Epist.* 1, 5.

> «Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz… Pero el que obra la verdad viene a la luz para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios».
>
> SAN JUAN, *Evang*. 3, 20-21.

El Apóstol y Evangelista de la *luz*, supone que el ateísmo es un fenómeno de oscuridad: *las tinieblas no captaron la luz de Dios*. El ateísmo es un fenómeno de noche sin esperanza de aurora, como intento de querer explicar al hombre y al mundo sin Dios.

La noche es una especie de nihilismo, porque el hombre se siente como aislado en la oscuridad, casi sin contactos sensibles con el mundo que le rodea. El ateísmo, como fenómeno de nocturnidad cerrada y espesa, ha producido la tragedia del nihilismo teológico y del nihilismo humanista, en otras palabras, la negación radical de todo humanismo, ya que Dios es necesario para una sólida y maciza concepción de hombre; y como las mitologías griegas, condenadas por ARISTÓTELES, el ateísmo moderno tanto en su forma científica como en su forma filosófica, «hace nacer a todas las cosas de la *Noche*».

Porque la tragedia del nihilismo humanista ha nacido. No aún limpias las manos de sangre divina, gritaba NIETZSCHE: «Os describo lo que está viniendo, lo que ya no puede venir de otra manera: la aparición del nihi-

lismo... Toda nuestra cultura europea se está agitando desde hace tiempo, con la tortura de la tensión que va creciendo de decenio en decenio, como para acabar en catástrofe; con inquietud, con atropello, con precipitación; como un torrente que tiene prisa por llegar al fin, como un torrente que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar» (*La voluntad de poder*).

El nihilismo es para NIETZSCHE un *no* a todo valor: si Dios no existe, tampoco existe el reino del bien: « ¡es una ingenuidad creer que se salva la moral cuando falta un Dios que la sancione! » El nihilismo es un *no* a toda verdad y a toda la realidad humana: «se ha disipado la fe en la dignidad del hombre, en su carácter único e irreemplazable... El hombre se ha convertido en animal» (*Arreboles matutinos*).

El materialismo ambiental y los pragmatismos de turno han disimulado algo la crudeza de NIETZSCHE. Se niega la esencia del hombre al convertirlo en una unidad dialéctica de operaciones materiales y corporales, sin un Yo que le dé consistencia y estabilidad; en un ser evolutivo sin espontaneidad y sin libertad (LENIN), que vive en un mundo regido por el determinismo más inflexible.

Está clara la posición de SARTRE al presentamos el existencialismo a la vez como un humanismo y como el esfuerzo de la razón para sacar todas y las máximas consecuencias de un ateísmo integral. «Dios ha desaparecido, pero con El desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible». El hombre sin Dios queda imposibilitado de juzgar nada, ya que el hombre carece *a priori* de todo valor; se queda solo, absolutamente solo, con una libertad que en definitiva no sabe para qué le sirve. SARTRE representa la frialdad gélida y oscura de un humanismo nihilista; «es doloroso que Dios no exista, porque con El hemos perdido todos los valores».

En el ateísmo actual está trágicamente comprometido el hombre, el hombre real, el hombre concreto. Piénsese lo que se quiera de la cuestión sobre la contradicción interna de la síntesis de las palabras humanismo y ateo, lo cierto y positivo es que hoy se pretende hallar una explicación del hombre prescindiendo de Dios y las dimensiones de nuestra cultura, las estructuras que la condicionan, son positivamente ateas. Se busca un hombre sin Dios, dentro de una cultura sin Dios y en un cosmos sin Dios. Y esto, no por un movimiento marginal y de fuga como en el ateísmo individualista y *snob* de los siglos de la Ilustración; sino como un derecho exigido por la historia, por la ciencia y la filosofía. A esto lo llamamos *humanismo ateo*; que con este humanismo, se consiga el hombre esquizoideo de la cultura actual, es otro problema.

¿Por qué el hombre de la cultura contemporánea prefiere el ateísmo? La respuesta a esta difícil pregunta es complejísima. Si prescindimos del *ateísmo de inmoralidad*, en el que tiene gran cabida el egoísmo y la mala conciencia, que también es mala consejera en lo que a Dios respecta; hay que reconocer el *ateísmo de ambiente* consistente, en grandes líneas, en una actitud negativa y agnóstica en el plano teológico, y en una actitud positiva consistente en un ramillete de ideales humanitarios que, en realidad, pertenecen por nacimiento, al ámbito cristiano.

El medio ambiente pesa y condiciona al hombre, y de una manera tan sensible que en grandes zonas de cristianismo surge el llamado *ateísmo de indiferencia*, que sin ser una negación de Dios, es una especie rara de deísmo. A esta especie pertenece el cristianismo minimalista, reducido al bautismo, la boda y la muerte, con graves reflejos en el orden moral.

Mas es difícil responder a la pregunta hecha, porque aquí se esconde una raíz inaccesible, oculta en lo más secreto y recóndito del corazón humano, a donde no puede llegar el análisis de la inteligencia. Sólo Dios puede dar la última razón de la falta de fe en El.

Sin embargo, sí se pueden dar algunas razones, suficientemente poderosas, que expliquen el fenómeno.

El Concilio Vaticano II hace alusión a la responsabilidad de los cristianos en el ateísmo contemporáneo. Muchas negaciones de Dios nacen y nacieron del escándalo de un pseudo-cristianismo, fundado en el rompimiento entre la fe y la vida, en la ficción permanente de una fe que no informa la vida. El *iscarioterismo* es una forma escandalosa de ficcionismo pseudocristiano. Un pseudocristianismo que defienda en «nombre de Dios» las masacres colectivas, la explotación del hombre por el hombre, los genocidios, las torturas monstruosas y masivas, los racismos, las idolatrías nacionalistas, etc. ... etc. ...; ha sido la causa de muchos ateísmos en Occidente. El negarlo como consecuencia escandalosa de una monstruosidad agazapada blasfemamente bajo «el nombre de Dios», es desconocer la historia religiosa, aun la reciente, de esta desolada Europa cristiana.

Otra causa puede hallarse en las exigencias gnoseológicas del hombre moderno, más crítico, menos propenso a los ilusionismos, menos religioso según el módulo tradicional. Surge el problema en el *representacionismo* de Dios. Los abusos antropomórficos en la representación de Dios, las representaciones ridículas de lo que es cognoscible pero no representable, han arrastrado, ilógicamente es verdad, pero realmente, al hombre moderno a tirar por tierra el ídolo de un Dios irrepresentable. El Dios

vivo, definido por el Angélico como *ipsum esse subsistens*, es irrepresentable, aunque sea cognoscible, dentro de ciertos límites de analogía. Hagamos un esfuerzo para convencernos en *representar* ese *ipsum esse subsistens*. Los antropomorfismos abusivamente exagerados, han hecho un daño profundo a la fe; hoy lo reconocen, como veremos, los grandes teólogos cristianos.

Una causa muy decisiva del ateísmo contemporáneo es la nueva cosmovisión del hombre actual. No hay que olvidar que nuestra ciencia es prometeica; se rebela contra algo que pesaba sobre el hombre; en esa rebelión cayeron muchas cosas, entre ellas Dios.

Efectivamente, la ciencia moderna rompe con las concepciones *estáticas* del universo, a las que se había acomodado el pensamiento occidental. En este sentido la revolución moderna es mucho más importante que la copernicana, que fue un cambio de visión casi exclusivamente topográfico, mientras que la cosmovisión moderna es *dinámica*. Y por este dinamismo interno, el hombre actual se escurrió al terreno teológico. Acostumbrado a una cosmovisión *estática*, el hombre de Occidente, veía la necesidad de una creación. Dios era necesario en dicha cosmovisión. Pero la ciencia moderna defiende una cosmovisión dinámica, por el descubrimiento genético-evolutivo del cosmos, por el que éste se halla perennemente en «régimen de creación», en *devenir* perpetuo, donde no cabe concepto «creativo» alguno: Dios ya no aparece como necesaria causa primera; Dios se desvanece como algo sin sentido en un cosmos en «continua explosión genética», y en el *tiempo* no es más que la *dialéctica* (tesis marxista), no es más que la inteligencia de este cosmos en «estado de génesis».

Hoy las cosmogonías son *anticreacionistas*. Aun la misma cosmogonía *estática* del marxismo-comunismo, nacida directamente de ENGELS, rechaza el imperativo concepto de creación, al establecer un universo en el que se concilian la *evolución histórica* con la *eternidad del universo*, por medio del interno *movimiento dialéctico*; de esta manera se evitan los términos *principio* y *fin*, llegando a la cosmovisión de un universo estacionario y eterno.

Todas las demás concepciones cosmogónicas son *dinámicas*. El universo ni tiene principio ni fin, porque es eterno, al crearse la materia a sí misma constantemente; esa materia autocreándose eternamente, consigue un universo dinámicamente eterno y estadísticamente estable, eternamente renovado en sus elementos materiales (T. GOLD, H. BONDI, etc...).

Las dificultades son enormes, y se ha procurado escapar por la teoría «imaginarias», del *universo-ciclo* (ciclos sucesivos en los que se renueva la materia vieja de los ciclos precedentes), teoría ya de los griegos (HERÁCLITO, ANÁXIMANDRO); mas el presupuesto era distinto, por cuanto los griegos eran «teólogos» en este punto, ya que el universo era *divino*.

Se ha procurado huir de las tremendas oscuridades que presenta el cosmos en su explicación inicial, negando radicalmente toda creación (FICHTE); intentando reabsorber al ser creado en el increado para suprimir la distinción entre ambos (los idealismos) elevando la materia a rango metafísico, con lo que y aparentemente desaparecía el «problema de los orígenes» (los materialismos); negando el nacimiento de nuevos seres, reduciéndolos a simple mezcla de elementos eternos (los monismos); o ateniéndose, en fin, a un remoto aristotelismo estático, según el cual los astros son sustancias no engendradas y eternas, y que modernamente se convertiría en un cosmos cargado de eterna energía nuclear, fundada en la convertibilidad del hidrógeno en helio. Menos «teólogos» que ARISTÓTELES, en sus cosmogonía animista y fetichista, los modernos nos dirán que si Dios no es hidrógeno y carbono, no es nada.

La ciencia actual de signo ateo falla radicalmente, aun dentro de la más estricta y exigente metodología científica. El concepto de *creación* no pertenece al orden científico, entendido éste en el más riguroso y moderno sentido de la palabra, sino al orden metafísico. La ciencia actual se escapa de su propio terreno, y se mete en terreno ajeno sin credenciales algunas. Además, todos los científicos rehúyen y rechazan la idea de una *creación inicial*, precisamente por ser una concepción metafísica; pero caen inevitablemente en otro concepto metafísico, cual es la *creación continua*, que viene a ser una sencillísima *creatio ex nihilo*. Todo demuestra que la idea creacionista ni está vencida por la ciencia, ni se adivina cómo la ciencia pueda atacarla seriamente.

Pero es verdad que el ataque al «problema de los orígenes» del cosmos, lleva en sus entrañas el ataque a la existencia de Dios; el cosmos es la primera y fundamental llamada de Dios al hombre.

Uno de los principales responsables del humanismo ateo contemporáneo es el nominalismo ético, con sus colosales consecuencias en la política, la sociología y la moral, Nuestra cultura es nominalista, desaparecido el realismo integralista del teocentrismo medieval.

La tradición ético-cristiana de Occidente sostuvo siempre que las exigencias ético-morales estaban invisceradas en la realidad y en el ser de la creación misma; la ley moral está inscrita en el ser humano, brota del ser humano por eso precisamente: por ser humano. STO. TOMÁS enseña que la exigencia moral no está fundada ni directa ni indirectamente en la Revelación; sino que su fundamento está en el ser, un fundamento que, como humano, ni es extrínseco ni puramente sobrenatural. Por lo tanto, la ley moral y las exigencias ético-morales no son algo adventicio, arbitrario y negativo «añadido» al hombre; el decálogo no es una imposición exterior al ser humano, decretada por un Dios arbitrario y despótico, sino que es la formulación de algo que está inscrito en la misma naturaleza racional del hombre.

Los nominalismos rompen esta tradición y partiendo del principio de la arbitrariedad de la ley, del aplastamiento humano que supone un sistema de «mandamientos» y de la negatividad humana que supone un sistema ético de imposiciones exteriores y arbitrarias; se levantan contra ese férreo encofrado ético-moral, en nombre de la integridad de la libertad humana. Por eso, el ateísmo actual en no pocos casos, se presenta como una rebelión contra un sistema de prohibiciones despóticamente impuestas por un Dios caprichoso y tirano; para que el hombre se mantenga en pie ha de desaparecer Dios (N. HARTMANN, SARTRE...).

Esta raíz del ateísmo humanista se agrava por un fenómeno *psicológico*. El hombre moderno, a pesar de todas sus tragedias y angustias, de todas sus náuseas sartrianas y sus nihilismos nietzscheanos, tiene una viva *consciencia de autonomía*, derivada actualmente de la *conciencia de éxito* dada por la ciencia. Indudablemente, puesta la progresiva degradación del humanismo en Occidente, Dios es un estorbo insoportable para este sentido agudo de autonomía, que se exige más imperativamente que en cualquier otro terreno, en el de la libertad y la moral. De aquí que el ateísmo contemporáneo se presente como una necesidad para una completa concepción del hombre, como un verdadero y auténtico humanismo. Y ese sentido de autonomía se extiende a la razón, en cuanto se afirma que lo que ésta no capta, no existe.

Estas son a grandes rasgos, las fuentes del ateísmo contemporáneo; el hombre actual, ciego para sus limitaciones, tiene la conciencia de la plenitud.

Podemos afirmar, la historia de las ideas de Occidente lo confirma, que desde la trascendental revolución del nominalismo del siglo XIV, la

idea de Dios se ha ido degradando progresivamente en Occidente. Pero también se puede demostrar que, paralelamente, se ha ido degradando la idea de hombre. De estos inmensos escombros humanístico-metafísicos, surge un hombre deforme que, entre otras pérdidas, ha perdido la *capacidad de contemplación* de las cosas y del cosmos.

No puede interpretar el cosmos como una *hierofanía*, no sabe captar la *simbólica* de la creación ni de la belleza del Universo, no sabe descubrir las *huellas* de lo divino en las armonías del cosmos. El hombre moderno de esa manera, ha perdido los caminos, las vías de acceso a lo divino. Bien situado en el cosmos, la consecuencia podría ser para el hombre, una nueva *epifanía* de lo divino. Por el momento no lo es.

Marginal a estas fuentes está el problema del mal o el misterio del mal, que ha provocado rebeliones contra Dios, desde que la miseria existe. Quizá sea la rebelión más comprensible y la más disculpable, porque acusa el alarido del dolor humano.

Tal es el panorama que nos lleva a meditar en las siguientes páginas, panorama hosco, oscuro, desgarrador...; pero panorama real.

CORO DE LOS ATEOS

«Nosotros te hemos negado y, sin embargo, nos atrevemos a pedirte que no reniegues de estos tus hijos,

estos hijos parricidas, pero creados también por tu hálito y redimidos por tu sangre.

Negamos, sí, tu existencia, pero tú no podrás renegar —ni siquiera contra nosotros mismos— tu esencia que es Amor.

Lo puedes todo, Omnipotente, excepto una sola cosa, contravenir a tu naturaleza, cesar, aunque sólo sea un instante, de ser Tú mismo,

de ser Aquel que no puede menos de amar aun a los que quisieron matarlo.

Nosotros somos de aquellos, Dios: fuimos los fugitivos, los desertores, los verdaderos deicidas, deicidas todavía más frenéticos que aquellos que desangraron a tu Hijo.

porque aquellos querían destruir la carne, y nosotros, por el contrario, incluso tu nombre y tu presencia en las almas de los hombres.

Y, sin embargo, también has de escucharnos.

No puedes cerrar el corazón a nuestras palabras, no puedes rechazar nuestra defensa.

Escucha, Omnividente, óyenos, pues, Tú, el Omnisciente.

Es verdad, sí; nosotros no supimos verte, no fuimos capaces de descubrirte, no logramos reconocerte. Pero fue sólo culpa nuestra, de nosotros, gusanos ciegos, que se retorcían en la espesa humareda vespertina:

¿o fue también culpa tuya, de Ti, demasiado celado y velado?

Tú sabes que la fe es hija no sólo del querer;

Tú sabías que los hombres eran, a menudo, ciegos en la mente, indóciles y reacios en el corazón, tentados por todo aspecto y voz del orgullo.

¿Por qué no ayudaste, pues, a nuestra incredulidad? ¿Por qué no socorriste nuestra debilidad?

¿Por qué tus signos no fueron más manifiestos y decisivos?

¿Por qué tus escribas no fueron más limpios, más persuasivos, más irrecusables?

¿Por qué no nos has hablado con voz más tenaz y resonante en el desierto de nuestro pecho?

Tú mismo nos habías creado sujetos a la duda y el error. ¿Por qué no redoblaste contra nuestra oscuridad las espadas de tu luz?

Tú mismo nos expulsaste del resplandor de tu rostro. ¿Por qué, pues, no consolaste con relámpagos más potentes las cavernas de nuestro exilio?

Pero quizá fue enteramente nuestra la culpa de permanecer cerrados a tu fulgor, sordos a tu trueno, inmóviles en tu torbellino, helados en medio de tu fuego.

Los pecados obstruían toda apertura de la mente, ocluían todas las entradas del corazón.

Una ciencia mutilada e inquieta nos había hecho perder la claridad de la ignorancia natural y nativa; la sangre turbia de los Titanes fermentaba en nuestros miembros de pálidos sedentarios.

Pero eras, sobre todo, para nosotros la Ley antagonista de la libertad y de la voluptuosidad.

Era el ímpetu del mal en nosotros el que veía en Ti el enemigo.

La frialdad embotaba la inteligencia, la soberbia hechizaba la conciencia, la sensualidad oscurecía el espíritu.

Tú eras una traba para nuestra vanagloria, un escándalo para la razón, una rémora fastidiosa para el amor propio, una condena de la carnalidad, un dique contra el delirio del Yo.

Y por eso no quisimos señores ultrahumanos.

Y por eso fue proclamada por nosotros la caída del Rey de Reyes

e intentamos aniquilar al Padre después de haber aniquilado, en vano, al Hijo.

Creímos que la muerte del Dios vivo podría hacer a cada uno de nosotros más divino.

Fue envidia, quizá, fueron celos, fue rivalidad demente, lo que impulsó a alguno de nosotros para asesinarte, esto es, a mutilarse a sí mismo.

Pero no sólo por razones innobles buscamos expulsarte del pensamiento y del universo.

Algunos de nosotros te negaron porque te amaron demasiado.

Heridos por las injusticias, por las vergüenzas, por las miserias del mundo, no pudieron admitir que Tú fueses el autor de ellas, se rebelaron contra la idea de que Tú las tolerases,

y mejor que concebirte cruel te llamaron fantasía de los hombres; el ateísmo fue para ellos tu única apología.

Otras juzgaron indigno de la dignidad humana tener necesidad de un supremo Guardián del vivir honesto,

y les pareció virtud más perfecta el ser justos sin esperanzas de premios y sin terrores de castigos.

Sin embargo, los más de entre nosotros fueron impulsados a la negación por aquellos mismos que decían adorarte y ser los más legítimos traductores de tu Verbo.

La mayor parte de los que se gloriaban de conocerte y de amarte, no eran menos sucios y viles que quienes decían ignorarte y haberte abandonado.

Tus mismos siervos, aquellos que todos los días repetían tus palabras, nos parecieron, a veces, más flacos y falsos que aquellos que sólo veían en Ti una fábula confortadora y una venda contra el vapor del fin y de la nada.

Y pensamos: si aquellos mismos que creen en Dios y viven junto a El se encuentran todavía tan próximos a la bestialidad primordial, ¿no es, quizá signo de que su fe es pura fantasía o enteramente corruptora?

Fueron a menudo tus creyentes los que nos hicieron perder la fe en Ti; aquella su fétida e hinchada mezquindad, aquellas sus cotidianas traiciones, aquella nauseabunda mecánica de prosternadores y salmodiadores.

Más funestos nos fueron todavía aquellos que pretendían conocer todos tus secretos, revelar todos tus designios, descubrir todas tus propiedades, iluminar todos tus misterios.

Algunos de ellos, los más sabios, afirmaban que nada podía decirse de Ti y nos dejaban solos frente a los enigmas de lo creado.

Los otros, con su pedantesca arrogancia, querían discutir demasiado, convencer demasiado,

y recurrían a pruebas no siempre válidas, argumentos no siempre irresistibles, ilustraciones no siempre iluminantes.

Tus confidentes y tus defensores fueron, a veces, con su infinita presunción, cómplices de nuestra duda y de nuestra apostasía.

Quien quiso buscarte demasiado nos ayudó a nosotros, infelices, a perderte.

Y ahora que tu fulgor nos ciega de otro modo, ahora que tu arrolladora evidencia nos hace dudar de nuestro mismo existir.

porque Tú sólo eres, Tú sólo existes y nosotros no somos más que sombras trémulas de tu sueño, átomos de tus chispas apagadas de tu amor,

amor que te afirmas despiadadamente sin palabras articuladas

y nuestro antiguo negar no es más que el leve peso de vapores sobre el mar celestial de lo absoluto,

no tenemos que ofrecerte, oh Dios, más que nuestro remordimiento,

no tenemos otro intercesor, oh Dios, que Tú mismo. Porque fuimos condenados al hambre eterna, al convite de cenizas de nuestra árida soberbia.

Tú eras también siervo eterno de tu eterno amor

y tu perdón clamará aquellos mismos corazones que no quisieron acogerte

salvará a nuestras almas que sólo reconocieron tu presencia con el deicidio.,

G. PAPINI, *Juicio Universal*.

1

HUMANISMO ATEO CONTEMPORANEO

«...es la función y gloria de la fe, consagrar y, por tanto, defender la naturaleza del hombre...»

H. BELLOC, *La crisis de nuestra civilización*.

«...la actitud del hombre sin Dios y contra Dios, la negación de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, conducen a la destrucción del hombre...»

N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*.

Me apresuro a copiar una página incitante de PAPINI: «El Diablo no es ateo. El Diablo está absolutamente cierto, mucho más que nosotros, de la existencia de Dios, por haberlo contemplado cara a cara…

»Diré más: el Diablo no es favorable al ateísmo, y es muy probable que sea enemigo de los ateos. El sabe muy bien que todo su poder está estrechamente ligado al poder del Señor de los cielos. Y los hombres que no creen en Dios y se proponen ofenderlo y desobedecerlo, no cometen ningún sacrilegio y cuando son consecuentes, ni se preocupan de blasfemarlo.

Los ateos constituyen para el Diablo, una presa menor, sin interés; están destinados a su reino, mas sin lucha, sin batalla; es decir, sin el gusto de la lucha y de la victoria.

Satanás es teísta, se ve forzado a creer en Dios; puede combatirlo, pero precisamente por eso, lo conoce y lo reconoce...» (*Il Diabolo*).

A los tres cuartos de siglo de habernos revelado NIETZSCHE que Dios había muerto, el humanismo actual nos grita dolorosamente que el hombre está en agonía (G. MARCEL). Muy poco tiempo para llegar a esta trágica agonía, en cierto sentido, la más trágica de todas: caído Dios, el hombre no podía mantenerse en pie y tenía que caer; esto que se llama hombre no puede mantenerse en sin un Dios que lo sostenga.

«El humanismo que rompe con el cristianismo, dice profundísimamente BERDIAEFF, rompe además con la antigüedad, destruyendo al hombre dos veces, corroyendo sus bases antiguas y cristianas. Esto se hace patente en los últimos frutos del humanismo. La tradición sagrada de la cultura está ligada por mil conexiones con la tradición sagrada de la Iglesia cristiana, y una ruptura completa con esa tradición conduce a la caída de esa cultura rebajando su calidad. El agotamiento del Renacimiento en la historia contemporánea, la debilitación de su energía, son la consecuencia de su alejamiento del cristianismo y de la antigüedad, y todos esos renacimientos parciales que nuestra historia ha conocido han sido un retorno al cristianismo y a la antigüedad. El nuevo hombre europeo o se nutre de principios antiguos y medievales o, de lo contrario, se agota, se vacía y cae. El desdoblamiento del Renacimiento, la ruptura interior sufrida por el hombre renacentista, pasan a ser el tema de la historia moderna. Esta es un desarrollo de ideas y de hechos en que vemos al humanismo destruirse por su propia dialéctica, pues la actitud del hombre sin Dios y contra Dios, la negación de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, conducen a la destrucción y negación del hombre; la afirmación del paganismo contra el cristianismo conduce a la negación y a la destrucción de la antigüedad...

El hombre sin Dios cesa de ser hombre... El hombre al perder a Dios se entrega a un elemento sin faz y sin humanidad, convirtiéndose en esclavo de la miseria inhumana...» (Una Nueva Edad Media).

Completamos el pensamiento de BERDIAEFF, aún adelantándonos en el plan de estas conferencias:

«El ser humano tiene para el cristianismo una significación absoluta; el alma humana vale más que todos los reinos de este mundo. La vida espiritual del hombre no pertenece ya integralmente a la sociedad, sea cual fuere su forma; está unida a la Iglesia y no al Estado. Pertenece al reino de Dios y no al de este mundo. En la base del cristianismo no sólo existe el amor al prójimo, sino el amor al hombre. En la base del marxismo hay no sólo la negación del amor a Dios, sino también al prójimo. El marxismo ni ama a Dios ni al hombre. Niega a Dios y es implacable con el hombre…» (*El cristianismo y el problema del comunismo*).

El hombre en agonía, el hombre esclavo de la miseria inhumana, el hombre sin imagen propia, el hombre destruido y negado... ¡trágica definición del humanismo actual! ¡la más misericorde!

¡El destino trágico de Dios en Occidente, reflejado en el destino trágico del hombre! ¡En la tragedia también es el hombre imagen de Dios!

No podemos ni disimular ni atenuar la realidad del humanismo ateo contemporáneo; más aún, en rigurosa exigencia de una filosofía de la cultura, estamos obligados a reconocer que el ateísmo es un esquema cultural, todo lo extraño que se quiera, del humanismo que estamos viviendo: nuestra cultura (y nótese que no hablo de los individuos), es estructuralmente atea.

Se trata de un ateísmo radical que abarca la totalidad de aspectos de la mentalidad moderna: sociológicos, culturales, políticos, económicos, filosóficos, etc. Pero se trata, sobre todo, de un ateísmo estructural que informa las tres grandes corrientes de nuestra cultura: las corrientes sociológicas, encarnadas en la *sociocracia;* las corrientes especulativas de las ciencias del espíritu, encarnadas en la *filosofía*; y las corrientes científicas de la era tecnicista, encarnadas en la *ciencia*. El marxismo como expresión de la concepción materialista de la historia y del materialismo dialéctico; el existencialismo como expresión de la filosofía-tipo de nuestra época; y el neopositivismo como nervio de la ciencia técnica; son tres dimensiones, casi las tres únicas dimensiones, de nuestro globo mental, y las tres son ateas.

Pero se trata de un ateísmo nuevo, no de una simple y absoluta negación; se trata de un ateísmo que pretende ser positivo y constructivo, se pretende crear un humanismo ateo: la sociedad como esquema humanístico no puede depender de Dios; el hombre libre aunque angustiado es incompatible con Dios; la ciencia exige la no existencia de Dios, para garantizar el dominio de la naturaleza por el hombre. En síntesis, diremos que la cosmovisión del hombre actual es atea: «Sí, no cabe duda. Nosotros los modernos negamos la existencia de Dios, porque nuestra visión del mundo y de la vida necesita esta negación» (FRITZ MAUTINER).

Con lo que aparece la raíz profunda del ateísmo moderno, actual. Aunque en el ateísmo actual pese indudablemente la obra destructora de Dios y del hombre a partir del Renacimiento muy particularmente; sin embargo el ateísmo moderno, debido a su carácter positivo, es más que una consecuencia del pasado, un principio del futuro; es un punto de partida y de arranque hacia algo que aún ha de venir, hacia un mundo en el que la

libertad, la técnica y la salvación han de fundarse en la negación de Dios: *si Dios existe, el hombre no tiene derechos a transformar el mundo; si Dios existe, el hombre no es verdaderamente libre; la negación de Dios es condición fundamental para la salvación del hombre*.

Nos hallamos ante la formulación de un humanismo ateo, de una filosofía del hombre sin Dios. Se ha rebasado el simple materialismo antiguo; han quedado al margen tanto los monismos panteístas como los idealismos inmanentistas, para los que Dios no es más que una totalidad histórica intensiva de la actividad humana. El ateísmo moderno quiere ser la explicación filosófica definitiva del mundo y del hombre; quiere ser una cosmovisión totalitaria y completa; pretende demostrar que la fe en Dios ha sido una rémora para el hombre en su marcha por la historia.

¡La historia de Dios en Occidente es trágica! Si hubo tiempos en los que la negación de Dios, encendía siniestras hogueras; si hubo épocas en las que los enemigos de Dios proclamaban con orgullo ser sus asesinos; si la historia espiritual de Occidente nos muestra a Dios cayendo de peldaño en peldaño desde lo alto de su trono, hasta perecer ensangrentado; el ateísmo del humanismo contemporáneo ha superado esa tragedia, llegando a la olímpica serenidad de un ateísmo para el que Dios ha desaparecido sin dejar rastro (HEIDEGGER).

Quizá tengamos que hacer una aclaración, siquiera sea incidentalmente. En el Occidente que llamamos libre, dominado por la apatía e insensibilidad teológicas y por un humanismo opaco, angustioso, existencialista; Dios ya no tiene peso específico; se le mira con indiferencia y desinterés. En el mundo oriental soviético-comunista, dominado por el materialismo dialéctico, Dios pesa y se le odia, se le combate, se crean milicias contra El; Dios tiene un peso específico dialéctico como la antítesis de una situación que es necesario sostener. Mientras este Occidente libre, por apellidarlo de alguna manera, vegeta en un ateísmo vacío, hueco, indiferente; el mundo oriental comunista vive agudamente un ateísmo emocional, apasionado, violento. Están demostrando que no se puede concebir un ateísmo sin Dios, ya que no se puede luchar contra la nada.

Yo quisiera hacer una pregunta, lejos de todo escándalo.

El ateísmo como fenómeno formal y cultural, nos debe hacer reflexionar seriamente; por esa reflexión a través del ateísmo, podremos ver la densidad de nuestra creencia en Dios.

Pues bien: ¿está más cerca de Dios ese ateísmo apasionado y violento, que el ateísmo apático e indiferente, que palpamos y vivimos?, ¿está el

ateísmo trágico y desesperado de no pocos «hambrientos de Dios más cerca de Dios, que el conformismo amorfo tanto del ateo por indiferencia, como del creyente por vacía y rutinaria tradición?

Hemos de admitir ineludiblemente el ateísmo como una estructura de nuestra cultura contemporánea; y hemos de profundizar más en su análisis.

Es indudable que la cultura tecnicista actual ha llenado, un poco insensatamente, es verdad, pero ha llenado al hombre con la conciencia de suficiencia, como si el hombre, la persona, fuese la causa integral del éxito. Por otra parte, la persona padece hoy mutilaciones, caries psicológicas y achatamientos, que fácilmente, sin capacidad crítica para apreciar los fracasos y sin capacidad humana para realizarse como *persona*, cae en la embriaguez de la *suficiencia-éxito*. Esa conciencia ingenua y obtusa, arrastra al hombre moderno a la conciencia del desligamiento, es decir, a la conciencia de autonomía, y aflora inevitablemente la primera forma del ateísmo: «la posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado... el éxito de la vida es el gran creador del ateísmo», dice profundamente ZUBIRI (*Naturaleza, Historia, Dios*).

El ateísmo moderno, muy particularmente el occidental, no se concreta tanto en Dios, cuanto en el hombre; se ha desendiosado a Dios, porque se ha endiosado la vida; dice exactamente ZUBIRI, que no se pierde el tiempo en negar a Dios, porque interesa más el afirmarse a sí mismo como Dios; el hombre de la cultura actual se basta, así lo cree, totalmente a sí mismo. No se trata de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que ha de ser Dios; El ateo, de una u otra forma se hace a sí mismo Dios. Es decir, endiosa a la vez la vida y la persona.

Porque hay un endiosamiento de la vida proporcional al desendiosamiento de Dios, y sigo las ideas de ZUBIRI, y ese *ateísmo* original se da, cuando la vida piensa en la posibilidad de complacerse exhaustivamente en sí misma, sin horizontes que abran caminos hacia el más allá.

Pero existe un *ateísmo personal* que radica en la persona, cuando la soberbia de la vida, es decir, en colaboración con el *ateísmo original*, el hombre se afirma como una totalidad independiente, erróneamente libre, equivocadamente autosuficiente.

Pero el hombre es historia, y junto al pecado original y personal, hay que colocar, dice ZUBIRI, el pecado del *ateísmo histórico*, que es la expresión fenomenológica del pecado como factor teológico de la historia. Es indudable que el mundo está dotado, en cada época, de peculiares gracias y pecados. Nuestro *pecado histórico*, nuestra mancha teológica, la específica

de la época que vivimos, es el ateísmo, *el ateísmo de la historia: el tiempo actual es tiempo de ateísmo, es una época soberbia por su propio éxito;* el ateísmo brota de los fondos mismos de nuestro momento histórico, afecta sustancialmente a nuestro mundo y a nuestro tiempo; el ateísmo es un esquema histórico. Y si aún se dan hombres de fe, es a despecho de las exigencias de la época; como a despecho de los esquemas de otras épocas teológicamente positivas, se dieron ateos.

Pero el nervio más sensible, el más doloroso del ateísmo contemporáneo, es el de la intimidad: el ateísmo es una *crisis de intimidad*.

El hombre de la cultura contemporánea, superficial, periférica, infantilmente ilusionado con la juguetería técnica, con eso que TOYNBEE llamaba el «saco de herramientas» de la era tecnicista; este hombre ha abandonado el cultivo de sí mismo de su personalidad. Se ha olvidado trágicamente que la personalidad hay que hacerla, que es auténticamente difícil ser persona, ya que hay que formarla en la complejidad de la vida. Así como la felicidad profunda y humana de un hogar no depende de los electrodomésticos, ni del sastre, ni de la modista. Un fenomenismo superficial y casi incomprensible ha arrastrado al hombre moderno a monstruosidades inexplicables en el hombre que pretende elevarse al rango de la suficiencia total.

Hay una crisis profunda de personalidad; los positivismos no pasan de la piel y dejan las raíces del ser humano intocadas. El hombre ha ido vaciándose de personalidad, como consecuencia de la vaciedad de los valores internos.

Y Dios es el primero en caer en esa oquedad de la falta de personalidad. Si no hay persona, tampoco hay Dios para el hombre.

El ateísmo actual es la terrible y trágica imagen del hombre moderno; es el cadáver en corrupción como imagen espantosa y repugnante de un cuerpo vivo y bello; Dios sólo hace pie en la persona; donde falla la persona, falla Dios. Da pavor, observar que en el mundo actual, de tantas maravillas, de tantas conquistas, de tantos asombrosos éxitos, donde únicamente se tropieza con la persona humana es en los gabinetes de psiquiatría. Hoy descubrimos la persona humana, no por sus valores positivos y formales, sino por sus caries, sus enfermedades y sus podredumbres.

¿Cómo se puede sostener Dios sobre el fango movedizo y fétido de una persona humana, objeto casi exclusivo de la psiquiatría?

Nos hemos vaciado de un verdadero humanismo, y por eso también nos hemos vaciado de Dios. La ley es inmutable: para conocer a Dios, hay que conocer al hombre; si borramos a Dios en el cielo hay que borrar al hombre sobre la tierra; pero si borramos al hombre sobre la tierra, tendremos fatalmente que borrar a Dios en el cielo. El ateísmo tranquilo de Occidente parece acusar que el hombre de Occidente se ha conformado no sólo con la falta de fe, sino con la pérdida de su personalidad.

¿Cómo en la cultura teológica de Occidente se ha podido llegar a este estado de cosas?

Porque tenemos que advertir que no estamos hablando en fuerza de apriorismos preconcebidos; se trata de una realidad y un proceso histórico.

Dios ha polarizado el humanismo de Occidente; Él ha sido la norma y el criterio; Él ha sido la medida del hombre; su proximidad y su alejamiento ha determinado una elevación o un hundimiento en el humanismo. La razón está en que el hombre ha sido creado *como* imagen de Dios; el humanismo por encima de todas las teorías y escuelas no es más que una técnica para conservar en buen estado esa imagen, no para suplantarlA. OSCAR WILDE dejó crudamente plasmada esta realidad en su obra *The picture of Dorian Gray*: el protagonista se va degradando progresivamente y el cuadro va transformándose horriblemente también progresivamente; un paralelismo monstruoso de degradación. Una imagen exacta de lo que pasó en el humanismo de Occidente, desgajado de su dimensión teológica.

El proceso por el que llegamos al ateísmo y el antihumanismo actuales es claro; tres etapas bien definidas completan el camino recorrido: *teocentrismo, cosmocentrismo y antropocentrismo*. Actualmente nos hallamos en las últimas y deshilachadas consecuencias de la última etapa.

La etapa *teocéntrica*, la medieval, la que según BERDIAEFF estaba llena de cosas santas, admitía la realidad de las cosas terrenas, pero no vacilaba el hombre en considerarlas y valorarlas a la luz suprema de la verdad de Dios y de los destinos eternos del hombre.

La etapa *cosmocéntrica*, no negaba a Dios, pero acentuaba la atención al mundo; lo terreno durante el Renacimiento y la Reforma, se sobreponía a lo divino; el destino del hombre se fundía un poco con el cosmos. El hombre aparecía con más relieve, pero iba perdiendo fondo y seguridad en sí mismo, iba perdiendo base teológica, e iba apareciendo el gesto de la rebeldía teológica.

Nuestra tercera etapa es la *antropocéntrica;* se ha perdido la dimensión teológica en el hombre. Encerrado en sí mismo, el hombre se ahoga, se angustia, se droga con la técnica; lucha por romper el muro, el cerco de acero de una nada que vino a suplir a Dios. El hombre, como centro del universo, se halla a sí mismo como un *agujero de ser*, como *nada angustiosa:* Dios se ha perdido, pero también se ha perdido el hombre.

Notemos que estamos hablando del ateísmo de nuestra cultura, y notemos asimismo que estamos meditando sobre nuestro humanismo, sobre nuestra crisis de personalidad.

Pues bien; el humanismo de Occidente tiene fuentes esenciales teológicas, sin las cuales es totalmente incomprensible; tiene fuentes trascendentales, dice MARITAIN en su *Humanisme intégral*, es decir, formas d pensamiento que, por más diferentes que ellas sean, siempre afirman en el principio un espíritu superior al hombre, y en el hombre un espíritu destinado a un término que está más allá del tiempo. Ese humanismo del hombre de alma y cuerpo (no de ángel ni de bestia), estaba encuadrado a la vez en las virtudes del mundo clásico, recibidas en una herencia riquísima, y en la trascendencia sobrenatural cristiana, y la resultante era la personalidad del *homo christianus*, luminosamente centrado en el escenario de la sociedad y del cosmos. El hombre occidental es incomprensible sin esta dimensión teológica. El ateísmo occidental es una consecuencia de la emancipación de esta dimensión y aún de toda dimensión metafísica; he ahí la razón de la pululación de los ateísmos y de los humanismos contemporáneos.

Me molesta hablar de humanismo burgués y humanismo proletario. No está ahí el problema; el problema radical está en el hombre: el hombre en comunión con Dios y con los demás hombres.

El problema del ateísmo moderno es el problema de la tragedia de Dios en el hombre y en la sociedad moderna, es el problema de la concepción naturalista o, más crudamente, materialista, del hombre y la libertad. Pero para comprender la tragedia de Dios, marginalizado en el mundo moderno, hemos de tratar de comprender el movimiento dialéctico del humanismo antropocéntrico.

Rota la cosmovisión *teocéntrica* medieval y encerrándose cada vez más el hombre occidental en un *cosmocentrismo* sin aberturas ni resquicios a la trascendencia; el racionalismo creaba un humanismo, una persona humana más soberbia, altanera, intangible y brillante, celosísima de su autonomía, esencialmente buena e impecable. El racionalismo con que se

abre la edad moderna, rechazó toda injerencia *exterior* al hombre integralmente autónomo, y al universo totalmente perfecto en sí. Paralelamente Dios ya no iba haciendo falta, aunque se conservaba un Dios lejano, distraído de las cosas del hombre autónomo; un Dios desprovisto de providencia. Era un Dios que hacía más o menos falta para poner en marcha el mundo, pero para ninguna otra cosa.

Sin embargo, empezaba la tragedia del hombre: la ciencia no podría disimular esa tragedia.

Porque... había que llegar al problema de los orígenes. Y el hombre que había abdicado de Dios, de *hijo de Dios* y creado por El como imagen suya, descendió a *hijo de la bestia;* ya no será la *imagen de Dios*, sino que como nos lo dice DARWIN, será la *imagen simiesca* de cualquier cosa. El *diosecillo humano* que había nacido rebelde y fierecillo contra Dios, se hallaba ahora a la altura del mono; ese hombre proclamado naturalmente bueno, quedaba sin moralidad, sin gracia, sin tradición... cosas todas exteriores al hombre y provenientes de ese Dios lejano y distraído, a quien la Ilustración iluminista le había concedido unos cuantos conocimientos elementales de ingeniero y arquitecto. Dios no pasaba de ahí. LEIBNIZ consideraba a Dios como una prueba del cálculo infinitesimal.

Prescindo en estos momentos del resquebrajamiento y hundimiento definitivo del edificio de la metafísica, con el derrumbamiento de la persona. Las primeras resquebrajaduras se advierten en la antropología y en el Dios de DESCARTES, desde donde se llega a los colosales escombros de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, de los que se sacaron unos residuos casi inservibles para estructurar un humanismo oscuro y triste. El racionalismo naturalista, tropezaba con barreras infranqueables para salvar al hombre.

SCHOPENHAUER nos redujo a unos valetudinarios perpetuos dominados por la fuerza oscura de una voluntad ciega, que nos incita a ir detrás de infinitos bienes aparentes que esconden la nada, y convierten al hombre en una perpetua y dolorosa ansia insaciable Hay que cohibir el impulso de existir.

DARWIN al mutilarnos teológicamente, nos redujo a simple zoología, o más concretamente, a monos. El hombre autónomo, plenamente independiente, legislador de sí mismo, quedaba encenagado en la pura fisiología animal, atado indisolublemente por el instinto, despojado de la libertad; encerrado en los fosos de la irracionalidad, empezaba a sentir una profunda tristeza en el alma. Dios quedaba ya sin sentido.

NIETZSCHE quiso salvar con su *hombre dionisíaco* la fuerza bruta del animal humano, quiso estructurar el humanismo de la tensión vital, de la voluntad de poder, después de asesinar a Dios, después de negar todos los valores del espíritu; y no consiguió más que un manojo iracundo y frenético de instintos vitales e irresponsables. Dios quedaba asesinado al borde del humanismo nietzscheano.

El proceso es largo, pues en la orgía atea y anti-humanista de Occidente, todos quisieron armar barullo.

Pero quien más nos humilló fue FREUD. El mono darwiniano tampoco pudo tenerse en pie, ni a fuerza de voluntad bruta. El humanismo del judío vienés no sólo destrozó la persona humana, sino su dignidad. El duro y a veces terrible PAPINI, pero exacto y gráfico, le reconoce a FREUD el derecho de ser la cloaca de la humanidad; «el centro de gravedad, dice acertada y dolorosamente MARITAIN, ha descendido tanto que, propiamente hablando, ya no existe para nosotros personalidad; no somos más que un movimiento fatal de larvas polimórficas del mundo subterráneo del instinto y del deseo; toda la dignidad bien ordenada de nuestra conciencia personal no es más que una máscara mentirosa. En definitiva, el hombre no es más que el lugar de cruce y de lucha de una líbido antes que nado sexual, y un instinto de muerte» (*Humanismo integral*).

Sin Dios y sin hombre tenemos entre las manos el hombre-cloaca; y con inmensa pena y vergüenza hemos de repetir la fórmula con que uno de nuestros más trágicos existencialistas occidentales ha expresado esta terrible realidad, la realidad del hombre del humanismo freudiano: *el hombre actual no tiene más que una doble finalidad; fornicar y leer periódicos*.

Ocasión tendremos en desentrañar otras formas de humanismo ateo contemporáneo. Pero hay que preguntarse: ¿qué queda de Dios?

Progresivamente ha ido desapareciendo. Desde la imagen ejemplar del hombre y razón creadora del universo, ha ido cayendo en la cultura de Occidente. Es un camino que bien puede llamarse la *tragedia de Dios*. El racionalismo lo fue reduciendo en sus funciones en el Universo, queriendo sustituirlo por el hombre; fue retirándole sus derechos sobrehumanos y sobrenaturales; provisionalmente le concedió ciertas habilidades de mecánico, porque DESCARTES necesitaba dialécticamente un primer motor, pero después Dios ya no hacía falta ninguna. SPINOZA se quedó definitivamente sin un Dios personal, pero le pareció ridículo convertir al hombre en Dios, y convirtió en Dios a la naturaleza; el hombre quedaba endiosado en montón, con todas las cosas. NIETZSCHE se ensaña con Dios; COMTE cree que

el monoteísmo es una enfermedad de los occidentales; FREUD ya no encuentra despojos sacros en la destrucción del hombre para hablar de Dios.

Pero... Dios no ha desaparecido de nuestra cultura. Dios se presenta exigente y poderoso en algunas formas contemporáneas de humanismo ateo, que hemos de estudiar oportunamente. No es todo en el humanismo contemporáneo ateísmo plácido y cómodo; hay formas violentas que acusan violentamente la presencia de Dios; hoy se da el fenómeno de un *ateísmo dinámico* como última consecuencia del ateísmo marxista, consecuencia quizá no vislumbrada por MARX.

Sin embargo, nos queda la oscuridad del humanismo contemporáneo en la actual gigantesca pululación de los humanismos.

No existe ninguna tendencia filosófica que no pretende ser humanista y que no reclame para sí semejante título: el antiteísmo soviético y el existencialismo pretenden ser formas de humanismo.

Tal actitud indica indudablemente una preocupación central de la cultura moderna al menos en grandes sectores del pensamiento: el hombre, y con el hombre, lo que indisolublemente va unido con el hombre: la existencia de Dios.

Pero el peso ideológico de las ideas básicas de nuestra cultura a partir del Renacimiento, es enorme, y los humanismos actuales proceden apriorísticamente con el resultado desalentador de no poder dar una noción ni aproximadamente precisa del humanismo, y de no poder adoptar una actitud objetiva frente al problema de la existencia de Dios.

Por eso el término de *humanismo* en bastantes casos no pasa de un simple y necesario *slogan*, un tópico, una vaciedad puramente nominalista.

De no ser así, no podrían exigir el título de humanistas muchas posiciones, que desfiguran trágicamente la imagen del hombre. Unas niegan su trascendencia; otras le niegan al hombre espíritu y libertad, atándolo férreamente a la naturaleza; hay teorías que niegan al hombre la capacidad de decir «yo» casi lo único inmenso que puede decir el hombre, aniquilándole la personalidad; el marxismo supone que el hombre es juguete fatal de la economía y de la técnicas; ciertos tipos de materialismos confunden la persona con la raza, midiendo al hombre con criterios estrictamente zoológicos; etc..., etc... Para enumerar todas las modalidades del humanismo actual tendríamos que enumerar todas las modalidades, sin dejar ninguna, del pensamiento contemporáneo.

Mas nos encontramos con que el ateísmo presenta la misma pluralidad en una común coincidencia: se niega (o al menos se ignora) la existencia de un Dios personal trascendente al mundo; se rechaza el cristianismo y no pocas veces la misma religión como forma de cultura, sustituyéndolos a ambos por una cosmovisión intramundana, situando el destino supremo del hombre dentro de la esfera de este mundo.

Con todo, el ateísmo contemporáneo presenta algunas formas muy específicas.

Partiendo de la base de que la conciencia de suficiencia y éxito han creado la actitud de *rebelión contra Dios*, y partiendo del principio de que esta rebelión es el fundamento del ateísmo contemporáneo; podemos lógicamente descubrir un *ateísmo de inteligencia*, un *ateísmo de emotividad* y un *ateísmo de voluntad*. Si quisiéramos concretar en una definición rápida y condensada estas tres formas de ateísmo, podríamos proponer las siguientes: *no hay Dios*; *no puede haber Dios*; *no quiero que exista Dios*. Y si añadimos una forma muy frecuente de ateísmo: *el ateísmo de indiferencia*, su definición condensada sería: *no me importa que exista Dios*.

Fórmulas que evidentemente indican posiciones diversas de rebeldía, actitudes que no siempre excluyen la existencia de Dios y que convierten el *ateísmo* en *antiteísmo*, lo que cambia sustancialmente el problema. Así el ateísmo frío y taxativo de la inteligencia nada tiene que ver con el antiteísmo emocional del comunismo soviético: éste exige a Dios una explicación de los males del mundo, aquél se contenta con la fría negación.

Por esta razón no podemos abordar de una manera única el problema del humanismo ateo contemporáneo; tenemos que ir por partes y caminos diferentes, aunque partiendo siempre de la misma base, para llegar a un mismo término común.

Existe una forma de pensamiento contemporáneo, derivada del antihumanismo ateo, y es el *nihilismo*, que cuenta con cuatro notas esenciales: negación total de verdades absolutas; negación radical de valores absolutos; imposibilidad de la existencia de una verdadera sociedad, y negación suprema de poder conocer racionalmente a Dios.

Dejamos indicado el problema del nihilismo, como modalidad del ateísmo contemporáneo; pues se da la circunstancia que estos cuatro caracteres se hallan en el materialismo dialéctico.

Existe, pues, un ateísmo actual, que viene a ser uno de los síntomas de la crisis que cala y penetra todos los planos de la humanidad actual.

Por lo que acabamos de decir, el fenómeno del ateísmo es un fenómeno extremadamente complejo, en el que está metida y comprometida la inmensa complejidad del hombre.

Y prescindiendo de formas particulares de ateísmo, el ateísmo propio del hombre moderno consiste en rechazar cualquier forma de religión como no expresión de su ser; Dios y la religión ni responden a una exigencia, ni proporcionan una solución, ni son imágenes y símbolo del mundo interior del hombre actual. Lo trágico de esta situación es que el hombre no parece que pueda encontrar en los esquemas de la cultura actual el camino de regreso a Dios.

Queremos insistir en este aspecto del problema que, dentro de la tragedia del ateísmo, encierra cierto matiz esperanzador.

¡Los caminos de vuelta a Dios! ¡El reencuentro vital con la vivencia religiosa!

Gran parte del ateísmo contemporáneo ha dado un violento giro. No se encierra en una negación oscura y vacía que le deja suspendido sobre un abismo sin soluciones concretas; sino que, rebasando las negaciones, se ha planteado el que podemos llamar *problema de los caminos*.

Hombres de buena voluntad, recto corazón e intachable conducta, sufren con angustia la fiebre del ateísmo; podemos decir que lo padecen dolorosamente. Este tipo de ateísmo no es contrario a una actitud religiosa, sino que es la expresión de *la dificultad de tener una actitud religiosa*; no es que no quieran a Dios, sino que *no ven la manera de encontrar el camino para llegar a Dios*. Se funda esta forma de irreligiosidad atea en una doble ignorancia: una ignorancia aguda de lo que debe entenderse auténticamente por religión, y otra ignorancia de lo que debe entenderse por ciencia y sus límites.

Es un ateísmo contemporáneo que no nació de dificultades que ni jamás se tuvieron, ni ahora se busca resolver; es un ateísmo que no busca refutar objeciones, sino que trata de buscar caminos para volver a Dios,

Nos hallamos ante una especie de ateísmo que me atrevo a calificar como la específica de la edad tecnicista; es una consecuencia de la embriaguez producida por los éxitos de la ciencia.

Se afirma que la ciencia ha desacralizado la naturaleza borrando en ella toda huella de lo divino; la naturaleza considerada como imagen de Dios escondido, el libro inmenso donde la mente humana podía ver a Dios, ha desaparecido por obra de la ciencia. Si BERDIAEFF dice que el cristia-

nismo al *desendemoniar* la naturaleza provocó la dinámica del progreso, el occidental actual cree que la ciencia, por el mismo progreso, la *desendiosó*. El hombre actual cree demasiado en los éxitos y posibilidades de la ciencia, sin pensar ni en sus fracasos ni en sus límites intrínsecos.

La ciencia ha hecho perder el *sentido del símbolo*; el hombre actual ya no percibe la *simbólica divina del cosmos*, encenegado como está en el pragmatismo utilitario de una ciencia, humanísticamente pobre y limitadísima. Esta ciencia con todos sus éxitos (prescindimos de sus fracasos), es un producto de la sequía espiritual del racionalismo, y ha producido una esclerosis racional y espiritual en el hombre contemporáneo que le impide captar los símbolos de Dios en el mundo; un camino hacia Dios cegado por la ciencia mal entendida. Este hombre no lucha contra Dios, sino que no halla el camino para llegar a Él.

El espíritu dentista moderno seca asimismo el camino de la razón hacia la existencia de Dios, casi me atrevería a decir también, hacia la existencia de la naturaleza.

Los problemas de existencia no pertenecen a la ciencia sino a la metafísica. E1 hombre moderno, esencialmente ametafísico, cree que el único brazo de la mente humana es la ciencia. Y como la ciencia estudia exclusivamente los fenómenos sensiblemente captables y mensurables, nos quedamos infinitamente alejados de los problemas de la existencia; entre ellos el problema de la existencia de Dios. Las pruebas de esa existencia, son ininteligibles para la ciencia, ya que la ciencia queda muy por debajo de la metafísica, y el hombre moderno, sin comprender suficientemente ni lo que es la ciencia ni lo que es la metafísica, rechaza como a la fuerza, todo aquello que cae fuera de sus sentidos o de su regla de cálculo. Otro *problema de los caminos*, otro camino perdido para llegar a Dios, y que el hombre moderno tiene que recuperar. No es que se niegue a Dios, sino que no se entienden las pruebas de su existencia y, por lo tanto, Dios queda recluido en el desván de la fantasía.

Sin embargo, la obsesión científica no lo abarca todo. Existe un orden ajeno al concepto moderno de la ciencia, y es el orden de la moral. Los caminos de la moral son más personales, más objetivos y más exigentes. Indudablemente el hombre moderno ha chocado con la moral para llegar a Dios, y juntamente con la moral ha chocado con la libertad, fundamento de la moral. Aquí está la raíz del ateísmo, del existencialismo, que estudiaremos en su lugar.

Efectivamente, no puede haber unión entre religión y ciencia, si por *religión* se entiende la grey de «resignados que viven de rodillas, aceptando todo sin reflexionar, sin buscar más adelante como ante un misterio inaccesible, tanto más respetable cuanto más inaccesible», como dice el racionalista RENE MAUBLANC.

Es evidente que un concepto de ciencia rígidamente materialista, e inserto en un clima esencialmente prometeico, tiene que arrinconar a las cosmologías pueriles de las religiones»; y por eso hoy se admite sin reflexión y sin crítica, que el hombre de ciencia ni puede ser creyente ni religioso.

Mas no es menos evidente que una gnoseología clara y precisa acusa inapelablemente el absurdo de oponer *ciencia* y *religión*, y la insultante ridiculez de identificar *ignorancia* y *religión* con *metafísica* y *teología*. La historia del saber de Occidente es testigo de que el patrimonio cultural de la antigüedad pagana, fue salvado por la religión.

Insistamos en un aspecto gnoseológico, de excepcional importancia.

No es posible comprender cómo el hombre contemporáneo invoca a la ciencia en favor del ateísmo, de cualquier especie que éste sea. La ciencia, en cuanto tal, se limita exclusivamente al orden fenoménico, es decir, a los fenómenos del orden físico en cuanto son observables y mensurables, pero no puede pasar de ahí. La ciencia, en cuanto tal, calle absolutamente en cuanto se trata de Dios, alma o espíritu. El mismo pensamiento se escapa totalmente a las posibilidades de la ciencia, entendida ésta en el rígido concepto moderno.

Por lo tanto, la ciencia que se aventura a una negación de Dios, se sale ilógicamente de su campo y sus posibilidades. Dios realmente no es una realidad ponderable y mensurable por la ciencia; pero esta ciencia está absolutamente incapacitada para decir una palabra directamente sobre Dios. Sin disimulos, es una dolorosa *estafa humana* hacer creer a los ignorantes que la ciencia es la que impone el ateísmo.

El juego no es limpio, y la razón es también gnoseológica.

La palabra *ciencia* es equívoca, es un término esencialmente analógico. Se aplica a casi toda actividad intelectual humana, hecha con cierto método. De ahí su equivocidad analógica. Es evidente que las matemáticas o la física son ciencias de muy distinta manera que la economía, la sociología y la historia. Estas, como ciencias *humanas*, alcanzan al hombre *desde fuera*, pero nada pueden decir acerca de Dios, y mucho menos, negarlo.

Sin embargo, por exigencias del imperante positivismo científico, la ciencia se restringe, pero entonces, si Dios cae fuera de la ciencia, también cae el hombre. Lo que distingue al hombre de los demás seres son la conciencia, la libertad y el pensamiento, y ninguna de estas tres cosas son mensurables matemáticamente, ni observables por el microscopio.

Pero es verdad que el hombre moderno empieza a estar cansado de la esterilidad de un materialismo amoral o antimoral, tanto individual como socialmente; el *crime and sexe* como expresión de una moralidad autónoma, va produciendo náusea en los espíritus mejores. La inteligencia no encuentra libre el camino, ya que la conciencia limpia los caminos de la inteligencia. Quizá la gran parte del ateísmo contemporáneo no sea un ateísmo de inteligencia, sino un ateísmo de conciencia; quizá sea un problema de suciedad moral; quizá no necesite ni metafísicos ni teólogos, sino confesores y barrenderos. Pero el camino está cegado; otro *problema de los caminos*, y tanto más grave cuanto la obsesión cientista no resuelve nada; la ciencia es absolutamente impotente ante los problemas íntimos y personalísimos de la conciencia.

El hombre moderno peca contra la luz, y su ateísmo es un producto de su ceguedad e ignorancia, se reduce y ciñe exclusivamente a la periferia que inmediatamente le cerca, la insustanciabilidad le domina, lo baladí le llena. Carece de potencialidad de horizonte, olvidándose que es historia y que el desarrollo humano ha de encerrar, por fuerza, alguna enseñanza sustancial en problemas tan absolutamente graves como el de la existencia de Dios. El hombre moderno se ha cerrado el *camino de la historia*.

Por eso, no le dicen nada al hombre moderno las grandes religiones, todas teístas; el hombre de la cultura contemporánea no oye ni puede oír la sinfonía sublime de toda la humanidad en la historia, de esa humanidad cuyo genio es teísta; el hombre moderno, encenegado en una sociología minúscula de almacén de intendencia y de despensa pobre, no puede ver que la religión es y ha sido, no sólo una posición interior y subjetiva, sino un elemento sustancial de la sociedad humana que, sin Dios y sin religión, desaparece para convertirse en manada y grey.

Es un hecho el ateísmo contemporáneo; es un hecho que la era tecnicista no ha encontrado su expresión religiosa y teológica; es un hecho que si se pone a buscarla, no la encontrará ni bajo la forma de pensamiento científico, ni bajo la forma de pensamiento social, sus dos únicas formas de pensamiento, por la limitación que ha impuesto a ambas.

Es un hecho que la cultura moderna, como cultura de masas, carece de dimensiones religiosas y teológicas; el santuario, como templo de Dios, no interesa ni al hombre ni a las masas de la era tecnicista. La *civitas* del mundo contemporáneo, no nace en torno al templo de Dios, carece de santuario, no tiene oración ni a quién dirigirla.

Todo porque un *falso concepto de la ciencia nos ha hecho perder el espíritu de fe*; cuando la ciencia verdadera nada tiene que ver ni con la fe ni con la religión. La sociedad contemporánea no encuentra su expresión teológica propia, ha perdido los *caminos*, vegeta en la *aporía* de lo divino. Las consecuencias son en todos los terrenos, muy particularmente en el terreno del derecho y en el terreno de lo político, mas no nos detendremos en ello.

¡Dios y el hombre están en trance de tragedia! ¡También lo está la cultura!

El problema del ateísmo, es un problema capital; es un problema que toca mortal o vitalmente la entraña esencial del hombre; no es un problema de sacristía, sino un problema planteado en medio de nuestra cultura y al que tenemos que abordar con arrojo y audacia. En un problema que se escapa de los ámbitos de la pura metafísica, para penetrar los planos más recónditos de lo humano, lo social y lo político. El marxismo soviético y el existencialismo, son dos dimensiones específicas de nuestro tiempo, y ambas han levantado la bandera del ateísmo como preámbulo necesario para su obra y la reestructuración de la sociedad y del pensamiento. Si Dios les estorba, hay que eliminar a Dios.

Pero hemos de preguntarnos honradamente si los cristianos tenemos alguna responsabilidad en el ateísmo contemporáneo.

Hay ateos honrados y sinceros; reconozcámoslo con lealtad. Son ateos que no viven de la negación, sino de la desaprobación de cierta representación de Dios que les parece incompatible tanto con la dignidad del hombre como con lo que debe ser Dios. Rechazan una imagen deformada que no corresponde a la imagen que llevan en el fondo de sí mismos.

¿Qué imagen de Dios representan los cristianos en el mundo moderno? San Justino nos dice que los primeros cristianos fueron llevados a la muerte por *ateos*, no adoraban a los dioses. Antes de juzgar a los ateos tratemos de comprenderlos, de saber el porqué de su ateísmo. Y entonces quizá nos encontremos con que rechazan un Dios reflejo de las mezquinas

preocupaciones y vergonzosas capitulaciones del hombre: es el Dios que rechazaban los cristianos *ateos* en Venus, Júpiter, Baco, etc...

Pero quizá los cristianos mediocres creamos y presentamos un Dios también mediocre y ridículo, hecho para nuestra talla y acomodado a nuestras enanas y canijas medidas. No hay que extrañarse de que existen hombres superiores que rechacen ese «diosecillo» deficiente y mediocre.

Hay quien parece ateo, y lo que quiere es una religión más pura que la que ve practicada o, más exactamente, traicionada por los cristianos, imposibilitados de dar al mundo con el testimonio de sus vidas una idea sublime de Dios, y una idea amplia, noble y auténtica del cristianismo.

Creo que el problema del ateísmo contemporáneo es un examen de conciencia para el cristiano contemporáneo.

2

PANORAMICA Y PROCESO DEL HUMANISMO ATEO

> «Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara ven como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones, esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil».
>
> CONC. VATIC. II, Const. *Gaudium et Spes*

Hemos de caer en la cuenta de la realidad, por así decirlo espacial, del ateísmo contemporáneo. No se trata de un fenómeno aislado o individual; por el contrario, se trata de un fenómeno masivo y complejo, que afecta a muchedumbres y a culturas enteras.

Sin sernos posible, y ello supondría dificultades casi insuperables, hacer una especie de teogeografía de este planeta humano, para damos cuenta intuitiva de las áreas humanas de fe en Dios; sí nos es posible intentar un ensayo de grandes bloques que nos hagan sentir el problema. Sólo así podremos darnos cuenta de la evolución espiritual del mundo actual y de las rápidas soluciones que dicho problema exige, de la misma manera que tomaremos conciencia de la necesidad inmediata de la reconstrucción de tantos puentes científicos, sociales y filosóficos, como el ateísmo en boga ha destruido, y que son necesarios para el restablecimiento de las relaciones entre Dios y el individuo, la familia y la sociedad en todas sus dimensiones. Es decir, sólo así podremos conocer la realidad y el medio, sólo así podremos obtener un conocimiento más exacto y sólo así podremos organizar mejor una sistematización de medios y de actuación.

ORIENTE. En una entrevista especial concedida por el R. P. Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús a Tanneguy de Quenentin («Realités», 1 XII-1965), se le formuló por el periodista la siguiente pregunta: *«¿En qué medida se puede oponer, como se hace a menudo, el Occidente materialista al Oriente espiritualista?».*

La respuesta del General de los jesuitas, fue clara y terminante:

—«A mi juicio, ello no es exacto del todo. Asia es mucho menos religiosa que Occidente. Quiero decir con ello que no posee una concepción clara de un Dios personal y de las relaciones que cada hombre puede establecer con ese Dios personal. Asia no es teísta. Muy frecuentemente se trata de un panteísmo difuso, lleno de contradicciones que puede suscitar como en el caso del Japón, una multitud de pequeñas sectas (en la actualidad hay unas 300) cuya religión muy trascendida de materialismo, se orienta sobre todo a asegurar la salud y el dinero. Las religiones orientales, por otra parte, no aportan una respuesta a los problemas planteados por las subversiones sociales y científicas contemporáneas. Por ello, el proceso de ateización puede ir mucho más lejos en Asia que en Occidente. Y no solamente en la China comunista, sino también en Formosa, Tailandia y Japón, la juventud actual es prácticamente atea. En el Japón, en los libros escolares, la creencia en Dios es mencionada como un fenómeno histórico del pasado y no como un problema actual. Por mi parte, considero que un ateo occidental es menos ateo que un ateo oriental, porque el cristianismo lo ha marcado con una huella religiosa más fuerte que la que dejan las religiones de Oriente».

Tengamos presente que el budismo es formalmente ateo, y que el hinduismo considera los teísmos como estados transitorios que hay que superar. No hay más Dios que el Yogui y todo se esfuma en un panteísmo impreciso. La realidad es que en los países dominados por el hinduismo se está llegando a un humanismo arreligioso, consecuencia del agnosticismo teológico de las clases dirigentes, educadas en los esquemas agnósticos y ateos de Occidente. Es muy posible que la crisis sea aún más grave que en Europa.

El budismo ataca vigorosamente el teísmo cristiano por su inutilidad para construir la paz; mientras que la China se apoya en el sustrato histórico del ateísmo confucionista. En realidad acepta el ateísmo de Occidente a la vez que su marxismo, y quizá se podría preguntar si, apoyado ancestralmente el chino sobre la ética de Confucio y aceptando el ateísmo agnóstico de Occidente por medio de sus estudiantes desplazados a las Uni-

versidades europeas, es capaz de tomar conciencia real del problema dramático del ateísmo.

Una modalidad aflora en la China comunista. El comunismo chino considera que el teísmo es un pensamiento distinto e independiente de la religión. Si el ateísmo es consustancial al marxismo, la religión es esencialmente una organización política, con sus reglas y sus profesionales.

No es más prometedor el panorama del Japón. Se dan tres zonas de manifestación atea: el cientismo de inspiración occidental y marxista, y la educación europea; la larga tradición de inmoralismo y amoralismo realmente ateos, y las religiones tradicionales en las que predomina el ateísmo-politeísmo y el ateísmo-panteísmo.

MUNDO ÁRABE. Es indudable que en las masas populares queda aún la fe monolítica y alcoránica en el Dios único. Sin embargo, la historia demuestra que las clases cultas (ss. IX y X) padecieron, siquiera en un orden estrictamente filosófico, la tentación del ateísmo. No podemos afirmar, pese a la hasta el momento compacta fe teística del pueblo, que la tentación atea sea nueva, ni que no exista.

Es verdad que aún se predican los valores espirituales, y que esa fe sigue siendo el nervio de la *civitas musulmana* en el rígido concepto alcoránico. Pero se notan infiltraciones marxistas y ateas que están produciendo enervamiento en la fe alcoránica. Sin poder dar estadísticas que no existen, la fe musulmana va lenta pero seguramente dejando de ser «fe viviente».

Por otra parte no son claras las posiciones frente al problema. Mientras en unas partes (por ejemplo Marruecos) la juventud siente la llamada del ateísmo por su acusada europeización, y las clases dirigentes luchan por reislamizar al país, haciendo del Korán un código no solamente religioso sino político, como o realmente lo es; en otras partes (por ejemplo Túnez) el ateísmo acusa un rápido desarrollo, creando una juventud masivamente atea. Se considera que una fe fatalista en Dios es contraria a todo progreso, y la razón y la ciencia han acabado con todo rastro de religión: el progreso es ateo, la religión es antiprogresista. Como se ve existe un evidente rompimiento con el pasado.

AFRICA NEGRA. Quizás no podamos hablar del problema de un ateísmo colectivo. Es verdad que ya se dan algunos núcleos ateos, pero se trata de un ateísmo no organizado, sino importado; son grupos ateos espo-

rádicos y oportunistas. Sin embargo, sin ser por el momento el ateísmo el problema número uno en el Africa que nace, es claro que no está garantizada contra el ateísmo que se infiltrará a través de las políticas extremistas y las sociologías y economías más o menos marxistas.

Es un momento de extraordinaria peligrosidad que ha de ser muy cuidadosamente atendido por el teísmo cristiano, ya que «ciertas actitudes» de los cristianos podrían provocar, por mala interpretación, violentas reacciones ateas.

AMÉRICA LATINA. Digamos solamente en esta síntesis panorámica, que el ateísmo y el teísmo están impresionantemente mezclados con el problema social.

Sería muy difícil hablar de un ateísmo formal en las masas americanas; conservan una fe dura, aun recargada de supersticiones, y sólida; es indudable que la fe católica alienta en el alma de los pueblos y es u fuerza y su sostén.

Sin embargo, la «circunstancia social» hace peligrar este edificio espiritual. La bipolaridad de las minorías privilegiadas y las inmensas masas desposeídas de fortuna, miserables, crean un momento de peligro teológico, precisamente por la razón siguiente. Generalmente las clases dirigentes salen de esas minorías privilegiadas, y esas clases dan la impresión de ser creyentes y católicas, cumplidoras con las exigencias de la práctica ritual de la fe. Las masas pobres consideran a esas minorías responsables de la situación que padecen, minorías (aún eclesiásticas) que además hablan de la resignación, de los bienes del sufrimiento, de la esperanza del más allá, de la providencia, de Dios. El peligro es palpable. Esas masas pueden rechazar ese «dios» que no se les presenta ni como Verdad, ni como Justicia, ni como Amor; pueden rechazar esa falsa imagen de Dios, y el paso a la negación será inmediato y fácil; rechazarán un cristianismo que se les aparece como defensor y protector de las clases acomodadas y, por lo menos, dudarán del Dios y de la fe de los que dicen creer en El. Como, por otra parte, van perdiendo la fe en un cristianismo que sea capaz de establecer un verdadero *status social* de justicia auténtica, el peligro se ve grave y no muy lejano.

Podríamos decir que en América, como en otras latitudes, se está olvidando el Evangelio en beneficio de la «religión», entendiendo por tal una sistematización de ritos, reglas, maneras y actitudes, que en sí mismas son equívocas.

AMÉRICA SAJONA. En la famosa encuesta hecha por la revista *Time*, bajo el título *«Dios ¿ha muerto?»* (abril, 8, 1965, págs. 50-55), entre otras cosas se dice (y ello vale asimismo para el ateísmo europeo),

«Naturalmente algunos cristianos han sostenido por mucho tiempo que NIETZSCHE no era una voz que grita en el desierto. Aun antes de NIETZSCHE, Sören Kierkegaard advertía que 'el día en que el Cristianismo y el mundo lleguen a ser amigos, el Cristianismo desaparece'. Durante la segunda guerra mundial, el mártir luterano antinazi Dietrich Bonhoffer escribió proféticamente a un amigo desde su celda de la prisión de Berlín: 'Avanzamos hacia una época de ausencia total de religión'.

»Para muchos, continúa la revista *Time*, ese tiempo ha llegado. Casi uno de cada dos hombres sobre la tierra viven en la servidumbre de un tipo de totalitarismo que condena la religión como el opio de las masas, lo que ha incitado a algunos a defender heroicamente su fe, pero también ha arrastrado a millones a perder el sentido de la existencia de Dios. Millones de hombres de Africa, Asia y Sudamérica, parecen destinados a nacer sin la esperanza de ser llamados a conocer al único Dios.

»El teólogo de Priceton, Paul Ramsey, observa que es nuestro tiempo el primer intento, en lo que se recuerda de historia, por construir una cultura sobre la premisa de que Dios ha muerto. En las ciudades tradicionales del Cristianismo, las grises catedrales góticas, testigos mudos de una fe rechazada, están vacías. Desde los vagabundos escrafulosos de Samuel Beckett a los aristócratas de carácter cansino de Antonioni, los antihéroes del arte moderno continuamente sugieren que la esperanza en Dios es inútil, porque la vida no tiene sentido.

Para algunos este pensamiento es una fuente de angustia existencial. Así, el judío que perdió en Auschwitz su fe en un Dios providente, o Simone de Beauvoir que escribe: 'Me era más fácil pensar en un mundo sin un creador que en un creador lleno de todas las contradicciones del mundo'. El tema de Dios, incluyendo el que haya muerto o no, ha sido desechado por otros porque no viene al caso. 'Personalmente jamás me he enfrentado al problema de Dios' dice cortésmente un ateo indiferente, el Dr. Caude Lévi-Strauss...: 'Encuentro que es perfectamente posible pasar la vida sabiendo que nunca explicaremos nosotros el universo'. El teólogo jesuita John Courtney señala otra variedad de la incredulidad: el ateísmo de distracción, en el que la gente está 'demasiado requeteocupada' para preocuparse de Dios».

Hablando más en concreto de la América del Norte, la revista *Time* dice: «El vigor insustancial de las iglesias en ninguna parte es más claro que en U. S.».

Es evidente que existen minorías en las que la fe en Dios está viva y sólida. El famoso evangelista BILLY GRAHAM es un ejemplo claro, sin contar la minoría católica, como lo demuestra el dramaturgo católico WILLIAM' ALFRED. Pero sería interesante distinguir entre la adhesión a una iglesia y la fe profunda en Dios, porque efectivamente, muchos eclesiásticos «tienen serias dudas sobre la calidad y carácter de la creencia contemporánea». El historiador de la iglesia luterana, Martín Marty, arguye que demasiados bancos de la iglesia están llenos de ateos prácticos los domingos; se trata de no creyentes enmascarados que se comportan durante el resto de la semana como si Dios no existiese. El jesuita Murray manifiesta su convicción de que U. S. es básicamente una nación temerosa de Dios, añadiendo que existe «la gran afirmación americana de que la religión es buena para los niños, aunque yo reconozco que no soy religioso».

«El Cristianismo y el Judaísmo han contado siempre con un grupo grande de hombres de poca o ninguna fe... Pero ya no es la languidez de espíritu la que ahora turba a las iglesias. Es la duda y la perplejidad que asalta a los confiados creyentes».

Entre los jóvenes, particularmente, hay un agudo sentimiento de que en las iglesias los domingos, se predica la existencia de un Dios que no es visible en las vidas de cada día.

'Yo amo a Dios', grita un angustiado joven, 'pero odio a la iglesia' (TIME).)

De aquí surge una corriente oscura y desesperada que se orienta hacia la psiquiatría, las drogas, el Zen, los ocultismos, etc... Incluso ha surgido la fórmula del cristianismo anónimo concretado en el servicio a los derechos civiles, el progreso, la paz, etc... Ni podemos olvidar ciertas minorías católicas, para las que el Dogma ha perdido fuerza, y se acogen a un «deísmo» extraño, a un Dios frío y oscuro, lejano e indiferente al hombre; un Dios aceptable aun por un no creyente.

Esa es la fórmula, a lo que creemos. Si las estadísticas dan un 97 % de creyentes en Dios, la realidad visible es que esa fe en Dios no trasciende la existencia del hombre. Fuera de casos y minorías muy concretos, se trata de una «fe deísta», más emocional y atávica, que racional y plenamente consciente y, por lo tanto, una fe acomodable a las exigencias del

hombre, consciente de que es él quien ha de regir a Dios, ya que Dios se ha desentendido del hombre.

El ateísmo en Europa

Nos interesa menos hablar de la geografía del ateísmo, que de la realidad del mismo.

Sin embargo hemos de afirmar que el ateísmo europeo es directamente proporcional al materialismo de la cultura.

Así, por ejemplo, las zonas nórdicas de Europa, densamente materialistas, acusan un ateísmo denso y sólido. Finlandia, el país más luterano de la tierra, está siendo ganada por una profunda indiferencia religiosa; la fe se degrada progresivamente y la Iglesia no interesa; existe ya una élite atea, y Dios es considerado como algo lejano y frío, sin interés para el hombre. El Gobierno como única autoridad religiosa, no ve gran necesidad de recurrir a la teología para sostenerse.

Más acusada es la degradación de la fe en zonas como Escandinavia, que suelen pasar como los modelos vivientes de un moderno paganismo materialista. No van, sin embargo, a la negación nihilista de la fe, sino a la transformación o, más exactamente, la acomodación de la fe a las exigencias del mundo moderno.

Efectivamente, una *nueva fe* va surgiendo pujante y que quiere ser la sucedánea de la *fides christiana*. Las ya históricas dificultades de la fe cristiana con las regiones hiperbóreas de Europa, reviven ahora con notoria violencia. La *fe en el progreso* va cuajando como forma de fe sobrenatural, y el cristianismo va siendo sustituido por la realidad de una *religión humanitaria*. Esta *nueva fe* es un sincretismo, una mezcla de crítica bíblico-racionalista, positivismo y evolucionismo, y se la considera no como una negación, sino como una última evolución de la *fides christiana*, de tal manera que se admite sin discusión el principio que justifica esta evolución: *todo lo que sirve al progreso es cristiano por definición*. Dios, como realidad personal, ha desaparecido del horizonte humano; no se le niega; sencillamente no hace falta.

Las masas viven ajenas a la idea de Dios, ya que lo único válido es la *fe en el progreso*; un *adogmastismo fundamental* es el nervio de una «fe» que por fuerza ha de ser vacía.

No falta, sin embargo, en este aparente inofensivo cambio de fe, la agresión al «viejo» cristianismo. El cristianismo tradicional no se aviene fácilmente con un «cristianismo adogmático y funcional» del Estado, pero se aviene menos con un concepto puramente material y hedonista de la vida, como si el hombre no fuese más que cuerpo. Por eso el cristianismo tradicional es acusado de antigiénico, de poco práctico, de antimoral. La higiene mental y psicológica se ve seriamente amenazada por la doctrina del pecado, doctrina enfermiza y poco sana e higiénica, que crea inadaptados y enfermos nerviosos; todo ello porque el «viejo» cristianismo, nació en edades de superstición y actualmente cae fuera totalmente del ambiente científico en que vivimos. El cristianismo es anticientífico, y es «cristiano» reducirlo por evolución a los límites de la ciencia.

No decimos que esta actitud suponga un ateísmo dogmático y taxativo, pero ciertamente presupone un «dios» deísta, ajeno totalmente a la problemática humana.

Europa presenta todas las modalidades del ateísmo práctico. En un mundo de la abundancia, en realidad, pocos hombres tienen ganas y gusto para ocuparse de Dios. Y menos aún, decisión para dejar que Dios se ocupe de ellos. Es cierto que en nuestro mundo de bienestar y abundancia, no hay cabida para Dios.

La evolución técnica y científica parece que prácticamente lleva a las nuevas generaciones a la negación, teórica o práctica, de Dios. Por otra parte ciertas ideas, que más adelante tendremos ocasión de estudiar, han creado la conciencia o de la amoralidad esencial del hombre o de su plena autonomía moral, y no parece bien un Dios con derecho a entrometerse en los asuntos y dominios del hombre.

Mas como el hombre no deja de ser esencialmente religioso, al *animal religioso* que han dicho algunos y con evidente profundidad, se ha creado la religión sin Dios (J. HUXLEY), y Dios sigue viviendo en la terminología de nuestra cultura; pero ese «Dios» ya no es el personal de la fe, el Dios que interesa al hombre, el Dios que polariza la vida del hombre, da contenido a su existencia y determina sus destinos últimos y supremos; sino que es un «Dios» que se identifica con la evolución, la naturaleza, el misterio de la ciencia, etc..., etc...; un «dios» inservible para el hombre.»

Pero nos interesa más ir a la raíz del ateísmo como fenómeno de la cultura europea, para llegar a las raíces del humanismo ateo.

Parece indudable que el origen del ateísmo es una rebelión. La experiencia, la razón y la revelación dan testimonio de que en la naturaleza del

hombre se haya tan cimentado un conocimiento elemental de Dios, que brota de manera fácil y espontánea en todos los hombres de todas las culturas, cuando llegan al uso de la razón y contemplan tanto el mundo exterior como el interior. Por eso la rebelión en que parece fundarse la posición atea del hombre, no puede tener otro origen que una perversión de la voluntad, que brota en el momento en que el egoísmo se apodera del hombre. Inmediatamente Dios se presenta a la conciencia como enemigo.

En la historia de la cultura de Occidente es impresionante el proceso de esta rebelión que alguna vez hemos llamado el *destino trágico de Dios* en Occidente. Son tres los esquemas supremos de esta cultura: el *teocentrismo*, el *cosmocentrismo* y el *antropocentrismo*.

La cultura en la Edad Media estaba aferrada a la idea de Dios: una idea común de Dios y sus relaciones con el mundo, y esa idea informaba la vida total del hombre medieval. Acabados los ciclos periódicos y la meta sin fin del paganismo, el *Reino de Dios* formaba la finalidad común por medio de un *cuerpo*, un *espíritu* y una *fe*. Esa idea de Dios metía en toda la vida medieval la idea del orden, en torno a la cual se montaba la vida en todas sus manifestaciones, y en la cual todo tenía su lugar exacto.

Así, *Dios era el ser existente por esencia*, pero no era el único existente; el hombre y el mundo, también eran existentes, no eran meras apariencias.

Asimismo, *Dios era la causa primera*, pero él hombre medieval sabía que Dios no era la única causa y que existía una verdadera causalidad en las cosas creadas por Dios.

Dios era el bien sumo, pero Dios no era el único valor, ni lo único que diese valor. Todas las cosas eran buenas y Dios no arrebataba al mundo su valor propio.

Sin embargo, empieza pronto un proceso de desintegración. El nominalismo occamista niega todo valor al mundo: todo el orden de valores hay que trasladarlo al orden de conformidad con el orden objetivo en la esfera de un Dios personal y su capricho sujetivo. Con ello ni el hombre ni el mundo son buenos como tampoco son malos, tampoco están ordenados por su naturaleza a este o a aquel fin. Consiguientemente, no se puede decir que la ley moral sea algo que se acomoda a la naturaleza humana ni algo intrínsecamente necesario; la ley moral se reduce a algo derivado exclusivamente del capricho divino. Lo bueno es algo que se conforma con un precepto dado arbitrariamente por Dios; Dios es el único ser valioso y valorante. Se ve claramente que la aparente exaltación de la idea de Dios,

ha hundido al hombre en un humanismo casi sin sentido. N. HARTMANN es quien modernamente ha revivido este nominalismo, pero exaltando más bien al hombre y aniquilando la idea de Dios, aunque con el mismo esquema mental.

La doctrina iba a tomar fuerza en manos de «místicos» y cabiladores. Dios iba a pasar al único ser determinante (JUAN DE MIRECOURT...); el hombre no sólo carece de todo valor sino de toda posibilidad de autodeterminación, porque Dios es el único determinante de todas las cosas; todo lo que ocurre en el mundo, aun en los actos libres, ocurre necesariamente, y sólo porque Dios lo ha determinado.

Los reformadores protestantes no tenían sino que empujar un poco los conceptos, y no sólo negaron al hombre toda autodeterminación, sino que negaron toda causalidad eficiente que partiera del ser humano, y de esta forma Dios era el único que producía la salvación, sin que en ella tuviera el hombre la menor parte. Dios es la única causa del destino humano, no existe más que una pura y arbitraria predestinación. Como se ve el hombre iba quedando aniquilado, pero Dios iba quedando desvanecido; la rebelión tenía que provocarse por un primer movimiento de autodefensa por parte del hombre.

Realmente en la etapa cosmocéntrica Dios empieza a perder terreno y el hombre empieza a ser exaltado, aunque con bastante confusionismo, pues el hombre cosmocéntrico aún no se atrevía a desligarse de la imagen de Dios.

Los *ocasionalismos* defendieron el nominalismo del siglo XIV, y sostenían que Dios era el único operante y que el mundo y la naturaleza no pasaban de ser simples *ocasiones*.

Pero esta afirmación era peligrosísima ya que de Dios *único operante* a Dios *único existente* no había más que un paso: mundo y el hombre se iban a convertir en ilusorias manifestaciones de Dios. No se caía en la cuenta que ese *Dios único existente* proyectando la *ilusión del mundo y del hombre*, era una forma, la más directa, de negar la misma existencia y de convertirlo en simple ilusión: sueño que produce sueños. La prueba está en que con SPINOZA, la última evolución del nominalismo medieval, se llega al ateísmo formal moderno.

El humanismo renacentista se volvió al hombre, recuperando su libertad, revalorizando su personalidad y, por un movimiento pendular muy explicable, se opuso a la realidad del Yo la realidad de Dios. Hubo, es verdad, un momento sano en esta rehabilitación, en el que se pretendió llegar

de nuevo al equilibrio entre Dios y el hombre, ese momento fue el molinismo para el que ni el hombre está totalmente corrompido por el pecado ni la libertad es un puro nombre y, por lo tanto, el hombre es verdadera causa de su salvación. Pero ese momento no se impuso totalmente, y progresivamente se fue llegando a la divinización del hombre, al antropocentrismo. Poco a poco se fue restringiendo el papel de Dios hasta hacerlo desaparecer, y crear las tres corrientes contemporáneas: el *panenteismo* (tanto emanatista como evolucionista) o divinización del mundo; el *deísmo* o independencia total del mundo de todo ser transcendente; y el *ateísmo* o el mundo como realidad única. Sólo en estas tres dimensiones puede realizarse el hombre y llegar a la perfecta armonía cósmica y a la perfecta sociedad humana. Dios sería el perturbador de esta perfección y este humanismo. El desarrollo progresivo y las diversas modalidades de este proceso trágico, los veremos en las páginas que siguen.

Es claro que el ateísmo es en la cultura cristiana de Occidente, y tomamos la palabra Occidente en un sentido muy amplio, no es una explosión momentánea, sino que es el resultado de un proceso cultural de siglos. Es cierto que la circunstancia de una cultura tecnicista de signo inequívocamente prometeico, lo hacen más visible y agresivo; mas como actitud y esquema humanísticos viene de más lejos, como estas breves indicaciones históricas indican suficientemente.

Pero también es claro que el ateísmo, como negación total de Dios se presenta actualmente en múltiples formas, que es fácil reducir a tres fundamentales: 1) Existe un ateísmo *intelectual*, para el que la única realidad es la materia eterna. La realidad de un Dios aniquilaría las causas verdaderas y la finalidad del universo. No existen más que evolución y fuerzas inmanentes. En la serie infinita de sucesiones no queda lugar para Dios, al menos para el Dios entendido en el sentido clásico de la palabra. 2) Pero existe además un ateísmo *emocional* fundado en la existencia del mal y de los males que oprimen al cosmos humano; un Dios existente tendría que ser el sumo Bien y la suma Bondad, y sería incompatible con el mal que pesa sobre el hombre; nuestro humanismo está en abierta pugna con toda idea teológica. Si la vida es lucha, y es dolor; si el dolor es inevitable y ciego, Dios carece de explicación. Sería más fácil admitir la existencia de un Satán, genio del mal, autor de todos los males. 3) Se da un ateísmo *volunturístico*. La voluntad de Dios sería la norma única valorativa de la realidad humana, y ese sistema de valores sería contrario o incompatible con la realidad del hombre. El hombre nada podría hacer contra esa volun-

tad, todo estaría predeterminado, y el mundo y el hombre quedarían volatizados en una pura apariencia.

Estas tres formas de ateísmo, que sintetizan en sus esquemas supremos todas las formas de ateísmo de Occidente, con coincidentes porque brotan de la misma raíz: salvar al hombre y al mundo de las pretensiones de un supuesto Dios que no podría menos de ser absorbente y totalitario.

Es indudable que el Occidente puso muchas esperanzas en este nuevo humanismo y en esta visión atea del cosmos; parecían garantizadas la grandeza, la libertad y la felicidad del hombre, y se esperaba al fin un humanismo verdaderamente redentor: el hombre ya no estaba sometido a nadie, era dueño y señor de sí y del Universo; el hombre cumbre de la evolución, se hallaba en la cima, autónomo y soberano. El ateísmo se presentaba en este proceso como una nueva natividad del hombre, como un nuevo estado de inocencia.

Además el ateísmo se presentaba como esquema de cultura. Ya no existían trabas obstaculizadoras; la moral no era ya un freno del hombre, y la libertad de la ciencia y de la cultura no tenía límites. La vieja ascesis de una fe estéril era sustituida por la actividad profesional, la oración por la filosofía, la confesión por el autoexamen y el psicoanálisis.

Pero el ateísmo se enfrentaba indisimuladamente con el cristianismo, y se enfrentaba rudamente. A partir del siglo XVIII, Europa vive bajo el signo de la *muerte de Dios*, bajo el estigma de la *no existencia de Dios: «en medio de una gran muchedumbre de difuntos, Shakespeare difunto, grita desde las ruinas de una iglesia, que Dios no existe»*. Esto lo escribía F. RICHTER en 1790; poco antes era Cristo, difunto, quien declaraba al mundo que Dios no existía.

Es cierto que estas afirmaciones mellaron la mente europea, tarada por las teologías nominalistas y antropocéntricas. El *¡Dios ha muerto!* fue un esquema espiritual del alma europea, y se puso de moda desde HEGEL hasta MARX. NIETZSCHE le dio expresión violenta y sangrienta.

Los medios fervorosamente teístas, católicos o protestantes, capitulaban y hablaban de la agonía de Dios y de la muerte del cristianismo.

Los cristianos no se daban cuenta suficiente de que eran ellos el motivo existencial del ateísmo, por lo menos en una no pequeña parte. El ateísmo del siglo XIX gritaba contra un cristianismo, protestante o católico, burgués, acomodaticio, funcional y cargado de funcionarios. El Dios sostenido por ese cristianismo no podía existir; la noción del mundo, natu-

raleza, materia y espíritu era infinitamente más rica que la noción de Dios, y más aún si se trata del «Dios cristiano».

Del siglo XVI al XX el ateísmo planteó al cristianismo impresionantes problemas. Sin embargo antes los planteaba en el orden de las ideas, de la palabra y de la filosofía; hoy los plantea en el terreno de la acción, buscando un orden social nuevo con un nuevo concepto de hombre y familia. Antes y ahora el ateísmo busca el hecho de una nueva *civitas*, una nueva civilización, montada sobre la negación de Dios y del cristianismo; una civilización, que será la única capaz de vencer al miedo, al hambre y a la ignorancia Sólo el ateo, sostiene CAMUS, es el hombre verdaderamente social, es el ser verdaderamente solidario de los otros hombres en su lucha contra la brutalidad, el absurdo, la crueldad, la pereza y la cobardía.

El humanismo ateo lucha con cierta ventaja por culpa de un pseudocristianismo. Acusa seriamente al cristianismo de antihumanismo, porque el cristiano no forma parte realmente de este mundo, no quiere participar lealmente en la lucha del hombre por el progreso. El cristiano, por principio, huye del mundo y se aprovecha del mundo en lo que puede; en cambio, el ateo asume sobre sí la responsabilidad total de la acción en el mundo, arrostra con todas las consecuencias, en favor del hombre, de la sociedad y de la historia. La cobardía radical del cristianismo le hace inepto para formar parte de la *civitas mundi*, en cuanto a responsabilidades las echa tranquilamente sobre Dios mismo.

Además el cristiano, persuadido que Dios usará con él un trato de excepción, se goza en presentar al mundo un Dios poderoso e irritado, capaz de triturar en su cólera a todos los pueblos que se le resisten. El cristiano goza con esta visión faraónica o babilónica de Dios, pero el ateísmo no puede admitir a semejante Dios. VOLTAIRE no era ateo, pero pedía por favor un... ¡Dios más suave!

¡El hecho del ateísmo es dolorosamente trágico! ¡Y es estremecedor el que teórica y prácticamente se haya organizado en el área cristiana del planeta! En 1960 WOLDIETRICH SCHNURRE escribe una novela, significativamente se titula *Entierro*, en la que se escriben estas gélidas y desoladoras palabras: *ni amado por nadie ni por nadie odiado, Dios ha muerto hoy después de una larga enfermedad soportada con angelical paciencia*.

El ateísmo en la actualidad de nuestra cultura no se molesta en la agresión; se presenta con las exigencias y la tranquilidad de lo científicamente comprobado. Sin un gesto, en silencio y con la tranquilidad de la verdad poseída, masas de europeos han dejado de creer en Dios, han aban-

donado una fe como se abandona un vestido gastado y fuera de moda; abandonaron una Iglesia, considerada como un antro de medievalismos y supersticiones sin sentido en la actualidad.

Sin embargo, existe un ateísmo asustado de sí mismo, que siente el apartarse del cristianismo, que se duele de la inutilidad del cristianismo para resolver los problemas que se le presentan al hombre en el mundo moderno. Es un ateísmo que quiere ser cristiano, y deplora que el cristianismo que ve y que conoce, no tenga una respuesta a la tragedia del mundo moderno, que no sepa organizar la paz, que no acierte ni intente algo contra la guerra nuclear, que ignore totalmente los orígenes del hombre. Ese cristianismo y su Dios, que no tienen más que silencio ante los problemas del mundo han de ser abandonados. Ese ateísmo sufre una angustia cristiana existencial de tener que ser ateos sin querer serlo; sólo les falta un cristianismo que sirva para algo en este mundo.

Mas, por lo general, *Dios ha muerto* en los esquemas actuales de la *civitas mundi*. No es que sea odiado, es que simplemente ha desaparecido, no cabe ni en las políticas que se llaman «cristianas»; no cabe en la industria, en la banca, en los presupuestos, en los Estados, en la política mundial... El ateo actual cree firmemente que Dios no pasa de ser un motivo de propaganda al servicio de intereses personales; no duda de que el cristianismo es un ser infantil, viejo niño anormal y un subdesarrollado sin esperanzas, que vive entre angustias e ilusiones, sacudido por terrores arcaicos y medievales. Su Dios, además de hacerle inútil para este mundo, le convierte en sujeto de psiquiatría.

No podemos negar, y quizá tengamos que agradecer, el que el ateísmo contemporáneo plantee serios problemas al cristianismo. El ateísmo actual pone al cristianismo en la contingencia de dar una respuesta al hombre moderno y a depurar ciertas «cosas» que se venían entregando al hombre y que el hombre, dotado de más sentido crítico, ha encontrado vacías. No está mal dicho que el ateísmo sea un despertar del cristianismo, sea un poder dinámico que lo empuje a la actualización de sus inmensas y divinas reservas para el hombre y para el mundo.

Humanismo ateo

Todo este proceso de la cultura de Occidente que desemboca teológicamente en el ateísmo, cae fatalmente en el momento actual en un clima inmanentístico.

El proceso de la cultura europea, y es claro para el que estudie su filosofía, se caracteriza por una progresiva inmanencia y por la pérdida cada vez más amplia y profunda del ser trascendente. En ese proceso el hombre se encierra cada vez más dentro de sí mismo, negando toda salida a un encapsulamiento cada vez más inmanente. Esta introversión apretada y cerrada hasta extremos jamás sospechados, ha hecho que el hombre perdiese su centro trascendente, Dios, y consiguientemente se apoyase en sí mismo, con la tragedia sin solución de que su Yo queda en el aire sin apoyo posible.

El pensamiento filosófico-humanístico contemporáneo creyó ver en el hombre al Absoluto, pero acabó hundiendo al hombre, pero hundiéndolo con angustia y amargura; las esperanzas puestas en el ateísmo como recuperación del hombre, fracasaron: si el Trascendente o no existe o es inalcanzable para el hombre, como sostiene el ateísmo agnóstico, ese Trascendente nada es, pero entonces el hombre nace de la nada, es nada y camina para la nada (SARTRE, HEIDEGGER). Esta es la conclusión oscura y desesperada del inmanentismo moderno.

La filosofía actual ha aceptado las consecuencias del proceso trágico del pensamiento occidental, da por bueno el desmontaje nominalista de la metafísica de Occidente, y se tropieza con el hecho de que sólo existe el hombre, ajeno a toda trascendencia, sin Dios y sin cosmos distinto de él. El hombre ha de sentirse entonces abandonado a sí mismo, realidad existente como pura libertad, como una autorrealización de la nada, por la nada y para la nada. Y el hombre del ateísmo humanista, siente la angustia del vacío humano, teológico y metafísico; siente el frío de un nihilismo teológico y humanista, que le hace perder el interés por las formas humanas por la sociedad, por el hombre mismo.

SARTRE, del que hablaremos más adelante, nos desencializa, y nos reduce a una libertad sin sentido que se construye a sí misma para la nada. Dios queda aniquilado, pero con El quedan aniquilados el hombre y todos los valores: *es doloroso que Dios no exista porque con El hemos perdido todos los valores*. Esa nada que quiere «llegar a ser» sin conseguirlo, eso es el hombre. Quizá no pueda darse una fórmula más cruel, pero tampoco más exacta del humanismo ateo.

Si la libertad queda sin sentido y nace de la nada para ir a la nada, el hombre se convierte en una realidad sin fines, sin bienes y sin valores, pero a la vez carece de normas trascendentes, y por ello de moralidad. ¿Qué queda del hombre en el humanismo ateo? ¿Un ser absurdo? (SARTRE, CA-

MUS); ¿un ser absorbido por la nada? (HEIDEGGER, JASPERS). Hay que reconocer que el inmanentismo moderno ha llevado implacablemente hasta sus últimas consecuencias el pensamiento filosófico de Occidente. Y no ha disimulado la tragedia. La vida del hombre del humanismo ateo, aunque personalmente no lo sea, no es una vida eufórica, sino de angustia, de desesperación, de miedo: el hombre del humanismo ateo ha llegado al más desolador y angustioso de los miedos: el miedo de sí mismo.

Esta angustia es un testimonio de la presencia de Dios en el hombre; esa angustia sin ser una búsqueda de Dios, es una llamada insistente de Dios. Esa angustia es el testimonio de lo que queda del hombre, cuando Dios ha desaparecido de su horizonte humano.

Los frentes de lucha

Aunque nos molesta el concepto y la palabra, es evidente que el ateísmo lucha, y lucha, ya lo dijimos, contra el cristianismo. El Cristianismo le obsesiona; su aparente frialdad serena no logra ocultar la preocupación profunda que le suscita el teísmo cristiano.

Para el ateísmo freudiano, agresivo y violento, dos milenios de cristianismo, han producido una humanidad pueril, ñoña, sin madurez ni espiritual ni intelectual. Ha creado un tipo humano cuya esencia es la docilidad ciega e impersonal a las consignas autoritarias que se le den. El teísmo cristiano, arrebata al hombre la conciencia de sí, para arrojarlo en la oscura esperanza de los milagros, en la adoración humillante de los fetiches y las imágenes adornadas. El teísmo es una modalidad de la magia misteriosa que retiene al hombre en la cueva mágica de sus iglesias; por eso los teísmos andan en la oscuridad y rehúyen la luz clara del mediodía. ¡Inventos ilusorios los del teísmo! El ateísmo no quiere inventar a Dios; prefiere hacer algo por el hombre.

Y empieza am diálogo pobre y agresivo. El cristianismo acusa al ateo que así se expresa, de soberbia; el ateo responde que sólo él, el ateo, es el verdaderamente humilde, mientras el cristiano es orgulloso y holgazán, pues espera resolver todo con oraciones y rezos. El ateo se considera humilde no por su virtud, sino por un respeto profundo a la realidad, por la clara fe en la ciencia, en el hombre y en el progreso humanos, que el cristiano mira siempre de reojo. Los ateos, dicen, investigamos con verdad la realidad; los cristianos, pasan por encima de ella entre oraciones y nubes de incienso.

Es indudable que el ateo «padece escándalo» de ciertos «cristianismos» que profesan la humildad después de sentarse encima de todos los hombres y juzgarlos a todos; que se consideran nada y sombras de nada, después de considerarse «hijos de Dios», los escogidos y seleccionados. El ateo ataca en el punto viviente de las virtudes cristianas precisamente porque el teísmo de algunas minorías está montado sobre un juego de términos vacíos, pero hinchados y enfáticos, que en último término no son sino la expresión de una satisfacción propia que no tiene otro nombre que la soberbia.

El ateísmo nos debe hacer descarnadamente sinceros; y hay que reconocer que se dan y dieron ateos que vivieron una «santidad atea» y un «ascetismo ateo» que no vivieron muchos creyentes. Con ello no se avala el ateísmo, pero se descubre un fallo real de un gran sector del teísmo.

Y, tocamos un punto de preocupante meditación; una meditación exigida por el mismo humanismo ateo.

El ateo actual no tiene conciencia de ser un extraño o un ser marginal a la sociedad; considera, por el contrario, que es su centro y que es el teísta el que debe ser desplazado. No se cree un destructor, sino un profeta, un ser humano lleno de una fe nueva, de una esperanza fecunda en el porvenir; el ateo del humanismo actual y de la era técnica se considera el apóstol de un Dios más grande y de una religión más madura y pura. Los sabios ateos se consideran fanáticamente precursores de la nueva «epifanía» de una nueva divinidad, depurada y limpia por la crítica y la ciencia. El teísmo cristiano, según el ateísmo, se aferra a la imagen de un Dios que se remonta a los tiempos de la magia, se encierra en una religión demiúrgica, y alienta en esquemas arcaicos que nada tienen que ver con el verdadero cristianismo.

Es decir, el ateísmo se presenta no solamente como un producto racional e intelectual; se presenta sobre todo como una fe y como una vida, como una «nueva religión». Quizá radica aquí su fascinación y su fuerza actuales; y ante esa fe, en ocasiones férrea e implacable, no puede presentarse un cristianismo pobre que no pasa de ser una «compañía de seguros» o una fábrica de dogmas; ha de presentarse un cristianismo viviente, que encierre un humanismo fuerte y libre.

Ante el empuje ateo, el cristianismo no puede volver las espaldas a un progreso y una civilización creada al impulso de la ciencia y de la técnica; esa civilización ha dado al hombre posibilidades enormes, y un cristianismo que dejara esas posibilidades en el vacío, fatalmente fracasaría; el

ateísmo como humanismo tendría razón. Afortunadamente no es así. Pero la lucha está en marcha y se concentra en aclimatar al hombre a las exigencias de la cultura técnica. No puede el teísmo cristiano vivir de la desconfianza para con la *naturaleza*. Según el Génesis la naturaleza es una cosa buena, y hoy la ciencia lo afirma, como lo afirmaron los creyentes que se pusieron incondicionalmente al lado de la ciencia.

Si intentamos resumir los ataques del ateísmo contra el teísmo cristiano, podemos formular las siguientes afirmaciones:

a) el teísmo vive en una época psicológico-espiritual prescientífica, mágica y arcaica;

b) el teísmo cristiano es una manifestación del judaísmo tardío, con una visión escatológica que lo aparta del mundo, y con una doctrina sobre el cielo y el infierno que representan una amenaza contra la humanidad.

c) no existe un mundo sobrenatural; sólo existe este mundo como realidad única. Todo lo que rebase esta realidad que llamamos mundo, no es más que un juego de palabras, incluso la metafísica; todo se reduce a una logomaquia sin sentido;

d) la existencia de un Dios personal sólo puede admitirse en mentes infantiles, egocéntricas, inmaduras. El hombre de la cultura contemporánea se caracteriza por haber llegado a un grado superior de madurez.

Lo que no ha de suponer ningún escándalo, dice el ateísmo, porque el ateo es un *homo religiosus* nuevo. Es el teísmo cristiano el que retrasó el proceso; porque el mundo oriental es religioso y ateo. Si se niega al Dios personal, es Dios quien impregna y se confunde con toda realidad; esa confusión nos hace a nosotros más dioses, y nos pone en vías de dar solución a los tremendos problemas humanos que hoy tiene planteado el hombre: paz, regeneración sedal, religiosidad masiva de las masas humanas, etcétera...

No estamos montando simples estructuras dialécticas. Aparte el hecho de que la religión sin Dios es una realidad, también es una realidad la idea de la «religión sin Dios» que está brotando en Occidente. Tenemos, por ejemplo, la doctrina de J. HUXLEY, el creador del *humanismo evolucionista*. Para el científico inglés la ciencia es la fuente de orientación del destino humano. Sobre esta base sostiene HUXLEY que la antigua religión cristiana ha sido denunciada por la ciencia como totalmente inútil para el mundo moderno. Esa religión no sirve porque no encaja en ninguna de nuestras actuales estructuras.

Pero es cierto, sostiene HUXLEY, que el hombre es naturalmente religioso. Mas siendo el hombre el único animal que elabora su propio destino, necesita un elemento noético que regule su marcha evolutiva; precisamente ese elemento noético es la religión, que es una actitud interior, espiritual. De ahí la *religión del ateísmo*. Esa religión revela una función del hombre en el cosmos, le sitúa en el concierto descubierto por la ciencia, determina su actitud ante las fuerzas de la naturaleza; el ateísmo cumple a la perfección una «función religiosa». El hombre moderno no necesita de más.

Con el ateísmo el hombre ya no busca a ciegas en los antros de su ignorancia, nunca borrada por la fe en un Dios viejo y mágico, dice HUXLEY. El hombre ensayó todos los medios para hallar esa luz, y no la encontró. Acudió a la magia, acudió a los espíritus, acudió a Dios. Tres hipótesis perfectamente inútiles. Sólo al llegar la realidad de la ciencia vio claro, se hizo la luz en su mente, luz que es su religión, pero sin nada trascendente y divino.

Suspendamos nuestra meditación unos momentos. Es un hecho que si en el mundo grecorromano que fenecía predominó la idea de *salvación*, y si en el mundo medieval que nacía imperó la idea de *organización*, en el mundo moderno domina la idea de ciencia, de una ciencia que hace innecesaria la idea y la fe en Dios. El mundo moderno nace y se desarrolla fuera y al margen de la fe y de la Iglesia.

Y ¿el hombre? Copiaré unas palabras de SARTRE:

«BOETZ.—Maté a Dios porque me separaba de los hombres y he aquí que su muerte me aísla todavía más. No permitiré que ese gran cadáver envenene mis amistades humanas; si es preciso lo diré todo...

Si Dios no existe, ¿por qué yo, que quisiera vivir todos, estoy solo?».

El Diablo y Dios, Undécimo cuadro, escena 1.

3

LOS ATEISMOS

> «Muchos son... los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo...
>
> »La palabra 'ateísmo' designa realidades muy diversas...».
>
> CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et Spes*

No podemos hablar de «ateísmo» como si se tratase de un término unívoco; tenemos que hablar, para ajustarnos más a la realidad, de los «ateísmos». La razón de esta multiplicidad está tanto en el hombre como en la misma noción de Dios. Dios no es una noción unívoca para la mente humana, y ésta capta esa noción de muy diversas maneras. La negación de Dios adquiere muy diversos sentidos y contenidos, según sean los factores gnoseológicos que determinan y condicionan el pensamiento.

Pero además el hombre moderno, precisamente el que mejor ha estructurado las diferentes formas de ateísmo, es un ser complejo y, hasta cierto punto, constitutivamente anárquico y obsesivamente autónomo. Este hombre así condicionado por las estructuras ambientales, tenía que adoptar posiciones especiales ante el problema de Dios; y en la mayoría de los casos, esas posiciones son simplemente ateas.

LOS CAMBIOS PROFUNDOS. Deteniéndonos unos momentos en el hombre, ya que es la razón misma tanto de los teísmos como de los ateísmos como fenómenos específicamente humanos, el hombre moderno padece una perturbación integral en su espíritu (C. V. II, *Gaudium et Spes*, n. 5), consecuencia de la transformación profunda de las condiciones de vida, «que están vinculadas a una revolución global más amplia, que da creciente importancia, en la formación del pensamiento, a las ciencias matemáticas, a las ciencias naturales y aun a las ciencias humanas; y en el orden

práctico, a la técnica y a las ciencias de ella derivadas. El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar...».

Estos cambios profundos afectan a la misma historia, ya que «la inteligencia aumenta su imperio sobre el tiempo» (ib.); y por el progreso de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales, el hombre se conoce, o cree conocerse mejor, y aun influir decisivamente sobre la vida de la sociedad humana.

Esta situación está sometida a un proceso de aceleración que apenas es posible al hombre seguirla, y crea una situación humana de dinámica evolutiva en la que el hombre no reposa ni reflexiona, sino que está lanzado precipitadamente a nuevos análisis y nuevas síntesis.

CAMBIOS SOCIALES. Por todo esto la sociedad humana está experimentando cambios profundos, con relación a las estructuras tradicionales, incluida la estructura familiar (ib. n. 6). El esquema de sociedad industrial si a unas latitudes lleva a las economías de opulencia, en otras partes transforma radicalmente condiciones y concepciones milenarias de vida. Las colosales concentraciones urbanas, crean condiciones de vida en las que nace el «nómada moderno», el hombre nuevo de las grandes ciudades, aislado en la monstruosa aglomeración humana.

El planeta empequeñecido por los impresionantes medios de comunicación y las audacias extraplanetarias, van creando en el hombre moderno un modo nuevo de pensar, a través de las transformaciones que en sí mismo va experimentando y, en definitiva, la técnica prometeica va creando en el hombre actual la «conciencia de suficiencia por el éxito».

CAMBIOS IDEOLÓGICOS. No es extraño pues que la nueva mentalidad, condicionada por los cambios permanentes y profundos de la vida moderna, provoque una revisión de las ideas recibidas de épocas y etapas anteriores, y un replegamiento de las actitudes que determinan la situación del hombre frente a los grandes problemas.

De aquí las actitudes de impaciencia, de angustia y de rebelión que afectan al joven, como la expresión más completa del hombre nuevo. De aquí la conciencia de inaptabilidad de las maneras de sentir y de pensar del pasado al estado actual de las cosas, con las graves perturbaciones en el comportamiento social e individual que ello arrastra.

De ahí la crisis en la dimensión religiosa del hombre contemporáneo: «por una parte, el espíritu crítico más agudizado la purifica (a la vida reli-

giosa) de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos, y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino. Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencias del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones, esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil. Es lo que explica la turbación de muchos» (ib. n. 7).

He aquí la fórmula perfecta del humanismo ateo contemporáneo: *la negación de Dios informando todas las manifestaciones de la vida humana en cualquiera de sus dimensiones: artísticas, históricas, sociales, legales y jurídicas*.

HUMANISMO DESEQUILIBRADO. Y contradictorio. El hombre moderno no ha resistido la enorme rapidez de los cambios, operados normalmente bajo el signo del desorden; pero al mismo tiempo ha tomado conciencia agudizada de las monstruosas contradicciones existentes hoy en el mundo, que originan un tremendo desequilibrio en su espíritu (ib. n. 8). «Surge muchas veces en el propio hombre el desequilibrio entre la inteligencia práctica moderna y una forma de conocimiento teórico que no llega a dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en síntesis satisfactoria. Brota también el desequilibrio entre el afán de la eficacia práctica y las exigencias de la conciencia moral, y no pocas veces entre las condiciones de la vida colectiva y las exigencias de un pensamiento personal y de la misma contemplación. Surge, finalmente, el desequilibrio entre la especialización profesional y la visión general de las cosas.

»Aparecen discrepancias en la familia, debidas ya al peso de las condiciones demográficas, económicas y sociales, ya a los conflictos de las generaciones, ya a las nuevas relaciones sociales entre los dos sexos.

»Nacen también grandes discrepancias raciales y sociales de todo género. Discrepancias entre los países ricos, los menos ricos y los pobres. Discrepancias, por último entre las instituciones internacionales, nacidas de las aspiraciones de los pueblos a la paz y las ambiciones puestas al servicio de la expansión de la propia ideología o los egoísmos colectivos existentes en las naciones y en otras entidades sociales.

»Todo ello alimenta la mutua desconfianza y la hostilidad, los conflictos y las desgracias de los que el hombre es a la vez causa y víctima» (ib. n. 8).

LOS INTERROGANTES SUPREMOS DEL NOMBRE. El hombre de la cultura contemporánea los hubiera querido suprimir, pero no ha podido. Estudiando los movimientos culturales en su etiología y en sus esquemas supremos, es muy posible poder determinar como elemento dinámico de gran parte de la cultura contemporánea, el hallar la manera de responder o suprimir tales cuestiones supremas y trascendentales.

El hombre de la cultura tecnicista, se halla suspendido sobre un abismo, que intentó rellenar, pero que sigue abierto. Quizá una de las razones tanto del ateísmo como del equilibrio espiritual del hombre actual, sea la conciencia de inutilidad en el esfuerzo hecho; los racionalismos próximopasados, le empujaron a negaciones que no han resuelto nada de lo trascendental para el hombre.

Estos interrogantes profundos fatigan el espíritu del hombre, le combaten en su intimidad interior, le intranquilizan en las mismas raíces de su ser.

Por muy poderosa que sea la ciencia-técnica en que ha nacido, el hombre experimenta existencialmente sus múltiples limitaciones, a la vez que cree sentirse omnipotente; tiene que elegir, tiene que renunciar y, sin opción ni a renunciar ni a elegir, ha de someterse a fuerzas implacables, que, a veces, ni conoce ni domina.

El hombre moderno olvida que es pecador, pero siente angustiosamente la tremenda y eterna contradicción de su ser moral, que está por encima de todas las autonomías y autorrealizaciones: no raramente hace lo que quisiera y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. El hombre moderno es un ser dividido, un ser dominado en su interior por una lucha dramática.

Es verdad que el materialismo ambiental no da tiempo para sentir vivencialmente toda la profundidad del drama; pero el drama existe, y sus proyecciones exteriores y sociales son evidentes.

Lo trágico es que el hombre contemporáneo quiere escaparse del dramático escenario, busca evasiones y fugas, busca el atolondramiento y el olvido; teorías sociales desligadas de toda profundidad humanística; sueños alucinantes en el futuro «reino del hombre», en el esperado «reino de la tierra»; denegación de todo sentido a la existencia del hombre, de to-

da significación y todo contenido a este paso sombrío por la existencia de esta sombra llamada *hombre*; etc…, etc…

«Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de todos los progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de la vida temporal?» (Ib. n. 10).

Y ¿Dios? En este panorama apuntado en sus líneas generales ¿qué significa tanto la fe en Dios como el ateísmo?

Hoy el ateísmo ha pasado de ser una actitud personal e individual para presentarse como esquema de cultura y, por lo mismo, pretende ser una respuesta, como veremos, a todas las preguntas sustanciales del hombre.

Pero intentemos clasificar, en cuanto ello sea posible, las diversas formas de ateísmo. Y decimos en cuanto sea posible, porque el intento nunca ha resultado conseguido, ni la misma realidad del problema lo permite por lo ya anteriormente indicado, a saber, que ni el hombre parte en su negación de Dios del mismo punto de vista, ni la palabra Dios significa exactamente lo mismo; eso sin contar con que algunas formas de ateísmo, son verdaderamente ateísmos, sino negaciones de falsas imágenes de Dios o verdaderos «antiteismos», que es una manera de afirmación de Dios porque nadie lucha contra la nada.

Sin embargo, y por razones de exposición y de método, es necesario hacer un intento clasificatorio del ateísmo.

Partiendo, pues, de la base de que la palabra «ateísmo» encierra en la actualidad significados muy diversos, el Concilio Vaticano II, indica algunos de esos significados, sin intentar establecer una clasificación completa.

Existe inicialmente un ateísmo casi nominal que consiste en la negación expresa de Dios. Esa negación escueta de Dios en un estado de pereza mental estricta, es muy difícil de hallarlo, porque la negación de Dios se halla siempre motivada en el hombre concreto. A Dios no se le niega por el placer de negarlo: se le niega por algo, y eso es lo que califica a las actitudes ateas.

Pero admitiendo esta primera noción, podemos distinguir un *ateísmo agnóstico* según el cual nada puede conocerse ni nada puede decirse acerca de Dios. Muy mezclado con éste, se da una forma de *ateísmo metodológi-*

co por el que se considera a la vez imposible el planteamiento del problema de Dios, pues los datos tendrían que ser necesariamente «teológicos». Y desvirtuarían inmediatamente todo planteamiento racional. Dios por lo tanto es una realidad, si realmente existe, que es inaccesible para la mente humana, y ésta lo niega. Es conocido el *ateísmo científico,* sostenido por muchos que, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica y rechazan toda verdad absoluta. Dios no cabe ni en la ciencia ni en la técnica. Y al rechazar toda verdad absoluta surge en el ateísmo científico, una nueva forma de ateísmo que podemos llamar *gnoseológico:* Dios ya no puede presentarse como «verdad absoluta» al entendimiento humano; éste es la medida de la verdad, y como en él no hay nada absoluto, la pretendida «verdad absoluta» es una simple quimera.

Se da un *ateísmo humanista* fundado en la «afirmación del hombre» incompatible con la «afirmación de Dios»; Dios y el hombre se destruyen mutuamente, principalmente en la libertad y la moralidad; ambos son irreductibles. Una modalidad de este ateísmo humanista, que hemos de exponer a su debido tiempo, es el *ateísmo arreligioso*. Ya no se plantea el problema de la existencia de Dios, porque el hombre moderno ha suprimido la inquietud religiosa; suprimida ésta, queda sin contenido la fe en Dios, y el problema de si existe o no, no tiene sentido; Dios ha desaparecido, sin más.

El *ateísmo pesimista* es la forma más agria y dolorosa del ateísmo contemporáneo. Este ateísmo nace como una violenta protesta contra la existencia del mal y del dolor humanos y contra la injusticia en la adjudicación indebida de ciertos bienes materiales que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. Un Dios bueno, y Dios no puede ser sino bueno, no puede ser el creador de un mundo donde el mal reina absolutamente; el mal y el dolor son los dos grandes testigos contra la fe en Dios.

Todas estas formas no son otra cosa que modalidades de un *ateísmo contemporáneo*, el ateísmo de nuestra civilización actual que, aunque en sí misma no tendría que llegar al extremo del ateísmo, sin embargo lo facilita por su sobrecarga de apego a la tierra y por su densidad materialista, dificulta y aun imposibilita el acceso del hombre a Dios (Const. *Gaudium et Spes*, n. 19).

ATEÍSMO SISTEMÁTICO. Ampliando algo más el concepto de ateísmo humanista, copiemos unas palabras de la Constitución Conciliar citada (n. 20):

«Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda independencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y autor de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre, puede favorecer esta doctrina.

»Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esa liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público».

Sin ser exhaustiva esta clasificación de las diversas formas y modalidades que presenta el ateísmo actual, es suficientemente ilustrativa y orientadora.

Como medio de exposición también se ha pensado en reducir las formas del ateísmo a cuatro categorías fundamentales o cuatro modos de ateísmo que expliquen el cosmos humano contemporáneo:

ateísmo mundano, ateísmo por falta de reflexión y por una aceptación ciega de una concepción materialista del mundo;

ateísmo práctico, fundado en una fe sin contenido, de puras fórmulas, y vaciedad dogmática; un ateísmo que consiste en negar con las obras lo que se profesa por las palabras;

ateísmo negativo, y filosófico, que se funda en la imposibilidad para la razón humana de probar la existencia de Dios:

ateísmo positivo que, admitiendo la prueba filosófica del ateísmo negativo de que Dios no existe, busca un fundamento en el hombre aislado de Dios, para un nuevo humanismo.

Podríamos indicar, dado que el hombre de la cultura actual hedonista, es él asimismo obsesivamente hedonista, una especie o un denominador común en el *hedonismo ateo*. El hombre de la cultura actual repugna al dolor y al mal, pero por egoísmo. Ya EPICURO, que pasa por el padre del ateísmo de Occidente, insistía en esta forma específica de ateísmo.

El ateo actual, dominado por un agudo egoísmo hedonista, sigue la línea y los argumentos hedonistas de EPICURO. Es un ateísmo fundado en la negación de la providencia; un Dios providente es incompatible con la existencia del mal en el hombre. Y es curioso notar que la *Gran Enciclopedia Soviética* expone hoy y con las mismas palabras, el argumento del viejo materialista griego: o Dios quiere eliminar los males y no puede; o puede y no quiere; o quiere y puede. Ahora bien: si quiere y no puede, entonces es débil, lo que es impropio de Dios; si puede y no quiere, entonces es malo, cosa ajena a Dios. Pero si quiere y puede, que es lo único propio de Dios, ¿de dónde, pues, vienen los males y por qué no los suprime?

Existen otras formas de ateísmo que ya encierran ciertas modalidades que hacen sospechar que no se trata de un verdadero ateísmo. Así, por ejemplo:

hay una especie de ateísmo que va contra aquellas imágenes y conceptos de Dios que lo describen como garantía de los poderes de la naturaleza, o como garantía de los poderes y orden sociales. Dios quedaría reducido a una fuerza suprema reguladora de todas las fuerzas de la naturaleza, o quedaría reducido a una función de gendarmería en la sociedad humana. A VOLTAIRE le repugnaba, y no era ateo, el Dios-ingeniero que correteaba por las cabezas europeas, desde Descartes.

Esta modalidad de ateísmo es afín a la del ateísmo que consiste en negar al Dios de la filosofía y teología tradicionales; y a la del ateísmo que niega a Dios en sus caricaturas.

Es evidente que se trata de ateísmos equívocos e indeterminados: negar las caricaturas de Dios, no pocas veces monstruosamente ridículas, no es un verdadero ateísmo. Por esta razón, los cristianos fueron llevados al circo romano bajo la acusación de *ateos*; y, son *ateos,* admitía San Justino, si el ateísmo consiste en negar los falsos dioses. Ni es raro en la cultura actual tropezarnos con imágenes de Dios que equivalen a un real ateísmo.

Partiendo de un punto de vista específicamente cristiano, se ha dividido el ateísmo contemporáneo en *ateísmo de rebelión y ateísmo de indiferencia*. Así lo hace H. PFEIL.

El *ateísmo de rebelión* es un *ateísmo teórico*, y va directamente contra las tres virtudes teologales:

rebelión de entendimiento o *ateísmo intelectual* dirigido especialmente contra la fe;

rebelión de la voluntad o *ateísmo volitivo* dirigido especialmente contra la caridad.

Los ateísmos de rebelión *intelectual* y *emocional* pueden llamarse formas de *ateísmo categórico*, mientras que el *ateísmo volitivo* puede llamarse *ateísmo postulatorio*.

Pero además del *ateísmo de rebelión* se da un *ateísmo de indiferencia* o *ateísmo práctico*, dirigido especialmente contra la virtud moral del culto y adoración debidos a Dios.

Esta división del ateísmo parte de un punto de vista cristiano como ya dijimos, pero además tiene presentes las diferentes clases actuales de humanismo, por la irrompible unión existente entre el problema de Dios y el problema del hombre; si suprimimos a Dios en el cielo, tenemos que suprimir al hombre en la tierra, decía BERDIAEFF.

Desde otro punto de vista, el sociológico, conocida es la división que hace del ateísmo contemporáneo E. BORNE. Hay que distinguir entre el *ateísmo de solidaridad* y el *ateísmo de soledad*.

El *ateísmo de solidaridad* o de *totalidad* tiene su expresión adecuada en el marxismo ateo. En una cosmovisión materialista y totalitarista del mundo del hombre en el mundo, Dios no tiene lugar; el hombre llegado a la mayoridad, abandona, por fuerza ambiental y concepción materialista de la realidad las imágenes que llenaron su infancia milenaria. La ciencia ha creado esta «conciencia de solidaridad», pero la ciencia misma es la que hace innecesaria la idea de Dios.

El *ateísmo de soledad* o de *aislamiento*, tiene su expresión en el sector existencialista de la filosofía moderna, y se funda en el concepto de *libertad total*. La libertad hace del hombre algo especial en el mundo, el hombre por la libertad emerge del mundo y de las cosas. Es una libertad sin sentido y sin finalidad, pero es constitutiva del hombre. Ahora bien; un Dios que existiese aniquilaría esa libertad, aniquilaría al hombre: por eso,

o Dios existe y desaparece el hombre, o existe el hombre y desaparece Dios. El existencialismo es un humanismo que extrae las últimas consecuencias del ateísmo.

Fijándonos ahora en un punto de vista *humanista*, hemos de admitir que el estado de ánimo del hombre contemporáneo, es tierra apta para todas las modalidades de ateísmo. Ya indicamos en otro lugar que el esquema de *¡Dios ha muerto!* ha condicionado la mente del hombre contemporáneo. Decía MALRAUX que «el occidental es el hombre que poco a poco si ha separado de lo divino».

En la aludida encuesta de la Revista TIME se dice, dando un esquema de posibles formas de ateísmo y partiendo no de una idea del hombre:

«El Dios del mito, del temor y de la superstición ha muerto. El Dios en cuyo nombre tantos han sido torturados y asesinados ha muerto. El Dios qua hace como padre vigilante de la humanidad muerto. Los dioses múltiples, representantes de múltiples religiones con sus múltiples y desfiguradas concepciones, han muerto. Que nazca y viva un humanismo arreligioso y evolutivo con amor y fe en el hombre, con sabiduría y valor».

Sin embargo, el ateo MALRAUX duda que se pueda hacer algo con «esto» inservible que se llama hombre: «¿Qué se hace de un alma si no hay ni Dios ni Cristo?» (*La Condition humaine*).

Pues bien. Desde el punto de vista humano el ateísmo es una realidad complejísima. Dios no es solamente para el hombre contemporáneo «una palabra vacía de sustancia» (GIDE), sino que el hombre quiere llenar ese vacío en parte con la monstruosidad anárquica de su humanismo, y en parte con los jirones de un cristianismo hecho piltrafas, porque «el ateo moderno no consigue evadirse del universo cristiano» (JASPERS).

Enfrentándose con este problema, el R. P. Arrupe, General de la Compañía de Jesús, llega a las siguientes conclusiones que aquí resumimos y que nos ayudan a conocer las diversas formas de ateísmo:

a) para muchos modernos *Dios debe ser combatido*, por ser una realidad que estorba a la autonomía humana. Con un Dios existente el hombre ni puede llegar a una verdadera plenitud humana, ni puede ser el creador y artífice de su historia, ni ser el fin de sí mismo. Orientar al hombre hacia una ilusoria vida futura, orientación necesaria en la hipótesis de un Dios existente, es apartar al hombre de la obra que ha de hacer en la *civitas mundi*, traicionando a la vez al hombre y a la sociedad;

b) mas para otros muchos *Dios es una realidad* que debe ignorarse. Primero porque Dios es una realidad que no se necesita y, segundo, porque resulta una realidad perfectamente inútil. La ciencia ha demostrado que el hombre se basta a sí mismo en la creación de la ciudad temporal, la única que interesa. La investigación experimental de lo mensurable, sobre no encontrar a Dios en su camino, está abriendo rutas impensadas al hombre. Además ha creado un modo de pensar pragmático que desconoce y evita lo trascendente. Los «futuros absolutos» como la «verdad absoluta» caen fuera de las posibilidades gnoseológicas del hombre contemporáneo. No es necesario militar contra Dios; Dios es algo que se abandona sencillamente, porque el hombre moderno ha perdido el sentido del misterio y de lo trascendente: «para nuestros contemporáneos, decía MALRAUX, Dios es menos un problema que se discute que una presencia que se aparta»;

c) hay una tercera forma de ateísmo equívoco o cuasi ateísmo: *Dios debe ser desmitificado*. Esta actitud afecta a las categorías clásicas con que representamos a Dios, a la purificación de las formas de la religión ante las exigencias de una época en aguda evolución de *intramundanidad*, en la que se está haciendo imposible reconocer a Dios en las imágenes clásicas que de El tenemos. «Sin negar la realidad d Dios, dice el R. P. Arrupe, el esfuerzo teológico de muchos hombres de hoy se vuelve hacia un humanismo vital, en el que se ahonde en los valores humanos y se llegue, por esta vía interiorista e inmanente, a la percepción de Dios encontrado en las raíces mismas del ser como último fundamento... Para muchas mentes modernas, el Dios que han vivido tantos siglos se ha convertido en un Dios problemático, incomprensible, desconocido» (*Hechos y Dichos*, junio, 1966).

Estos tres esquemas supremos orientan claramente sobre las tres formas supremas de ateísmo contemporáneo. Paralelamente podríamos reducir a los tres esquemas expuestos las formas supremas del humanismo actual: un humanismo antiteísta y militante, y cuya forma organizada puede ser el antiteísmo comunista; un humanismo cientista-técnico, y un humanismo arreligioso que padece escándalo por ciertas formas, concretamente, de un cristianismo estrecho, prohibitivo, jansenista y moralizante, en el que Dios es un dictador celestial, clasista e intolerante.

Pero, en definitiva, queda el subsuelo de esta terrible confesión de GIDE: «Todo mi desprecio es ante todo contra El contra quien va. Es mi manera de adorar». A su vez queda asimismo en el fondo la verdadera

realidad de un humanismo sentido e inconfesado: *el hombre al no plantearse problemas divinos, se plantea problemas de rebaño* (MALRAUX).

Es indudable que se da un *ateísmo de indiferencia*, un vivir sin negar a Dios, pero como si realmente Dios no existiese, sin que Dios tenga un lugar en la vida del individuo y de la sociedad. Dios carece de peso específico y su papel social queda reducido a una función más o menos folklórica.

No se trata de una apreciación particular; existen extensas zonas del área cristiana del planeta, en las que se da esta forma de ateísmo, quizá porque en esas zonas se aguó en demasía el vino fuerte del cristianismo, que Cristo definió como vino nuevo. U cristianismo que se reduce a simple moralismo, y un moralismo fácil que se reduce a escueto y mecánico sacramentalismo, es un cristianismo sin fuerza y que tiende a desaparecer arrastrando a la incredulidad.

Naturalmente en este *ateísmo de indiferencia*, al menos en las zonas más progresistas y avanzadas, influyen grandemente las circunstancias de la cultura moderna. Ya dijimos, y lo iremos viendo más adelante, que la cultura y civilización modernas han licenciado a Dios, porque no les hace falta. El mundo ya no sirve para escenario de la gloria de Dios, y se convierte en escenario de la gloria del hombre, aunque va resultando, desde un punto de vista rigurosamente humano y humanista, el escenario de su miseria.

Se vive ambientalmente una conciencia antiespiritualista y contraria al cristianismo. La trascendencia de la cultura cristiana queda hoy sustituida por la inmanencia de la cultura moderna; la teología ha quedado suprimida por la ciencia.

La *conciencia de contingencia* formó el trasfondo de nuestra cultura occidental, y nos llevaba por necesidad metafísica a la realidad de Dios. La ciencia-técnica ha descubierto que la «hipótesis de Dios» ni es necesaria ni es útil; el contexto humano se explica suficientemente en las dimensiones de este mundo. Por eso nuestra cultura es profana y mundana, perdida toda dimensión religiosa.

En este ambiente casi lo menos que se puede esperar es el *ateísmo de indiferencia*; la fe para llegar a Dios ha de ser mucho mayor que en otras épocas y esa fe en este hombre del ocaso de una era religiosa es muy raro hallarla. El hombre actual está *mundanizado* por su cultura fenoménica y materialista, repugna a la fe en un Dios que le aparta de es mundo.

Pero hagamos una reflexión más profunda o, lo menos, no tan frecuente al hablar del ateísmo.

Se ha dicho, y es ello verdad, que el ateísmo como actitud formal del hombre ante Dios, es un fenómeno «religioso, específico del área cristiana del planeta; se afirma que el ateísmo es un *fenómeno cristiano*, algo parecido a la afirmación de que tanto el mahometismo como el comunismo son «herejías cristianas».

Pues bien. MALRAUX se fija en este fenómeno, y parece indicar que el cristianismo lo ha acelerado, y ha precipitado la decadencia de lo divino; y esto sin quererlo. MALRAUX entiende que mostrar a la persona humana su dignidad, es abrirle un universo de pretensiones, entre las cuales están necesariamente la conciencia de rebeldía, el individualismo exagerado y, como consecuencia, el ateísmo. Dios descubrió al hombre su libertad y su origen divino; el hombre no aprendió bien la lección y se creyó Dios y absolutamente libre. Dios había de pagar las consecuencias, al no poder, por respeto a esa libertad, ni atar las manos del hombre ni frenar su libertad desencadenada. ¿Con qué derecho intervendría Dios para limitar una autonomía que El mismo nos había dado?

Del proceso de la cultura europea, sobre todo a partir del Renacimiento, se ve que el hombre sale deslumbrado de su trato con Dios; se vio demasiado grande, para no caer en la tentación de «dosificarse». El cristianismo dio acceso a lo divino al hombre, y predicó a los hombres la posibilidad de «hacerse dioses»; en el hombre moderno revive pujante la tentación genesíaca, y surge en el hombre moderno la que MALRAUX llama «voluntad de deificarse: todo hombre sueña con ser Dios».

Estas observaciones del ateo francés no explican ni el fenómeno del ateísmo, ni, mucho menos, la imaginada dialéctica interna ate del cristianismo. Pero sí, dejan al descubierto una posibilidad, un flanco débil, no del cristianismo, sino de los cristianos.

Porque el cristianismo de muchos cristianos tiene culpa. Si las culturas orientales hicieron una mezcla inextricable de Dios y del hombre, el verdadero cristianismo de nuestra cultura germinal distinguió perfectamente entre Dios y el hombre, jerarquizándolos mutuamente. Pero el hombre moderno ha planteado el dilema: Dios o el hombre. Este es el pecado de los cristianos actuales: no haber sabido evitar las premisas del dilema, ni haber resuelto el antropocentrismo de la solución dada.

La acusación es grave, y no nos atreveríamos ni a insinuarla, si en el Concilio Vaticano II no nos tropezáramos con estas graves y serias palabras:

> «Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa.
>
> Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo puede tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el desmido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión» (*Gaudium et Spes*, n. 19).

Si los cristianos no dan *testimonio de contenido* a la fe que profesan, no es extraño que la fe sea en muchos la oquedad vacía y silenciosa del ateísmo de despreocupación e indiferencia; si los cristianos no enseñan a *comprender a Dios* en su providencia en el mundo, en vano se puede esperar que el cientismo moderno reconozca a Dios y no lo reduzca a una «hipótesis» inservible.

La llamada de la Iglesia a la revelación del *genuino rostro* de Dios es inequívoca, y en el ocultamiento del rostro de Dios reconoce una de las causas del ateísmo. El teólogo dominico R. P. Edward SCHILLEBEEECKX, ha hecho esta dolorosa confesión: «Dios ha desaparecido por causa de la imagen que de El usó la Iglesia por muchos siglos».

La actitud de los cristianos, con un cristianismo frío, formulista, perezoso y rutinario, no puede corroborar la *conciencia de alineación* que ha dado lugar a que el hombre moderno viva en la conciencia de la *superfluidad de Dios* y deba hacer su vida bajo el signo de su muerte definitiva. Ni se puede admitir la «desaparición de la cristiandad» según el doloroso grito de KIERKEGAARD, ni mucho menos se puede admitir la nietzscheana «muerte de Dios»; pero el ateísmo contemporáneo acusa al cristianismo de impostura, lo neutraliza y se pone a sí mismo como esquema de humanismo. No sólo el incrédulo, sino el mismo creyente vive bajo el signo de la

muerte de Dios y de aquí que el hombre contemporáneo en general, exceptuadas reducidas minorías, viva lo que se ha llamado la *ateología del hombre sin Dios*.

No puede negarse que el ateísmo casi en su totalidad como fenómeno de la cultura moderna, es el resultado de la desacralización de la vida, y más exactamente de la descristianización. Quizá los cristianos no han sabido conservar limpia la fe de toda mancha de este mundo, quizá la encenagaron en puras dimensiones espaciotemporales, convirtiéndola como «dato empírico» en garantía de determinadas intenciones sociales y económicas. La fe, convertida en garantía estrictamente humana, degenera fatalmente en la incredulidad, porque progresivamente se va vaciando. Hoy se habla de la posibilidad de un cristianismo arreligioso, en vista de la «fe empírica» y sin contenido que se está apoderando del mundo cristiano.

Todo esto arrastra a velar el genuino rostro de Dios y nada lo vela tanto como un cristianismo exangüe alimentado por una fe fría o hueca.

El ateísmo es un reactivo para el cristianismo, porque es consciente que hacer ver los atractivos del ateísmo por el descubrimiento de las debilidades del cristianismo, es realmente convertir a Dios en la debilidad del cristiano. Es convertir a Dios en un ser débil, contra el que no sólo lucha y se enfrenta el pecador (actitud teológica), sino el hombre de la cultura contemporánea con toda su fuerza y energía (actitud cultural).

El Concilio Vaticano II ha querido formar en el cristiano moderno la *conciencia de compromiso*, es decir, la Iglesia está en este mundo precisamente para el mundo, y todas sus estructuras, incluso sus Sacramentos, han de estar en función del hombre y del mundo. El compromiso cristiano para con Dios ha de ir acompañado de un compromiso con el mundo; no mundanizarse, sino comprometerte en la obra de la redención. No secularización, sino resacralización. Y se fueron creando, contra esta *conciencia de compromiso*, muchas dicotomías perniciosas, basadas en considerar el problema de la fe como una *antinomia*: sagrado profano, religioso secular, Iglesia hombre, Dios mundo, escogidos no escogidos... Hubo un olvido peligrosísimo en la *unidad teológica* del Dios que hace lucir el sol sobre buenos y malos, y que hace llover sobre justos e injustos. La separación se iba haciendo cada vez más profunda; los cristianos se apartaban cada vez más de su misión mundana, y la fe desaparecía como sacramento de la vida.

En la historia de la cultura occidental es evidente que el cristianismo, motor decisivo de nuestra cultura, ha tendido a dejarse encerrar en sus

mismas realizaciones culturales. Las formas visibles y temporales de la fe, perdían universalidad, catolicidad, y el cristianismo se occidentalizaba. Hoy se pide, y muy justamente, la desoccidentalización del cristianismo, tanto por razones de su expansión a otras culturas, como para enfrentarse a cuerpo limpio con el problema del ateísmo. Los triunfalismos no servirán para nada, y para mucho menos que nada servirá un cristianismo exangüe, opaco y perezoso. Sólo servirá para mucho la sacralización y sacramentalización renovada de la fe.

A grandes rasgos, estas son las raíces de la responsabilidad del cristianismo con respecto al ateísmo; todo lo demás, que entre en los planes de lo ridículo, son cosas más o menos secundarias, que sólo circunstancialmente han provocado actitudes anticristianas y ateas. No hablemos de las caricaturas de Dios, que velan su genuino rostro. Desde el «Dios», si es algo, es hidrógeno y carbono», hasta el «Dios, un viejo justo y muy irritable con las debilidades humanas», se da una gama casi infinita de irreverencias casi blasfemas que, definitivamente, apartan al hombre de la cultura contemporánea, de toda dimensión divina.

4

EL ATEISMO MARXISTA

> «Carlos Marx era un ateo ferviente. No puede contarse entre los hombres indiferentes en religión. Se esforzaba en demostrar que su ateísmo tenía un origen filosófico y científico. Esta tendencia no era original; la copió de Feuerbach, autor de *La esencia del cristianismo*... Feuerbach era un hegeliano de izquierda en el cual el idealismo alemán pasó al materialismo. Le debemos la teoría antropológica de la religión, que no ve en la teoría, la ciencia que se ocupa de Dios, más que la antropología, la ciencia relativa al hombre».
>
> *N. BERDIAEFF, El cristianismo y el problema del comunismo*

Las palabras del filósofo ruso nos llevan directamente a los orígenes y esencia del ateísmo marxista, una de las especies características del humanismo ateo contemporáneo. La *sociocracia* se nos presenta saturada de ateísmo.

Pero no es contradictorio ni paradójico considerar al marxismo como realidad teológica y no como una crítica del capitalismo. No parece dudoso que el marxismo es ante todo una cosmovisión propia y específica, una nueva interpretación de la vida y del hombre, que ha producido en el comunismo una verdadera religión secular o, como dice BERDIAEFF, una *teocracia al revés*. En realidad se trata de una *ateocracia* que, como tal, ha de tener tratamiento teológico.

Particularmente el humanismo ateo marxista tiene una importancia extraordinaria, no sólo por el hecho de la expansión marxista en la cultura contemporánea o marxista o marxistizante, sino porque al marxismo se debe el que cl fenómeno del ateísmo se nos presente como *masa*, lo que jamás había acaecido en la historia espiritual de Occidente. Pero además al

marxismo se debe el que el ateísmo se presente modernamente como forma y esquema positivo de lo social y lo político.

Más aún; la particularidad más llamativa del ateísmo marxista, reside en su personalidad o pasionamiento, en su fervor militante, que lo convierte en una religión sin Dios con sus dogmas, sus sacramentos, su tribunal de la fe y sus excomuniones.

Sin embargo, el ateísmo marxista no es plenamente creación de MARX, sino que es una consecuencia del idealismo hegeliano; más concretamente, es la consecuencia más inmediata y directa de la antropología religiosa del hegeliano L. FEUERBACH, que si no es el fundador del marxismo, sí puede llamársele con toda propiedad el «padre de MARX».

MARX forjó su sistema bajo la inspiración de HEGEL. Pero HEGEL fue en su realidad profunda esencialmente teólogo, y un teólogo cristiano que quiso interpretar la historia humana a la luz de los misterios del cristianismo, misterios libérrimamente interpretados por él, sin compromisos y sin hipotecas, ni espirituales ni interpretativas, con ninguna Iglesia. HEGEL llevó su protestantismo interpretativo al último extremo, y llegó al convencimiento de haber llegado a una inteligencia racional de los misterios del cristianismo, llegando así a la unidad del Espíritu Absoluto.

MARX, conservando la dialéctica hegeliana, rechaza las identificaciones con el Absoluto, aunque por su parte crea otro, y busca en el movimiento dialéctico del concepto el medio, no interpretativo ni representativo, sino transformador del mundo convertido en historia. Pero es verdad que MARX monta materialismo histórico y dialéctico sobre las «estructuras teológicas» de HEGEL. La «iglesia ateocrática» del comunismo será una necesidad lógica del «teologismo» marxista.

Mas, como ya dijimos, es en LUDWIG FEUERBACH en quien inmediatamente se apoya MARX.

Con LUDWIG FEUERBACH la cultura de Occidente entre en la orgía del ateísmo, que en el filósofo alemán adquiere una tónica humanística, conservada en MARX: *la cuestión de la existencia o no existencia de Dios es la cuestión de la existencia o no existencia del hombre*.

Con FEUERBACH invade a Occidente una oleada de ateísmo precipitado y frenético, un drama intenso y doloroso. FEUERBACH es la versión materialista del idealismo de HEGEL, para quien Dios no era otra cosa que el límite del desarrollo de la humanidad y del cosmos. Situado entre HEGEL y MARX, FEUERBACH nos señala su línea ideológica cuando dice: «Mi

primer pensamiento era Dios, el segundo la razón, el tercero y último, el hombre», pero el hombre entendido en su concepto más radicalmente materialista: «el hombre es lo que come».

Quizá sea FEUERBACH el filósofo occidental en el que aparece un humanismo ateo, no como el resultado lógico de un problema especulativo, no como una solución puramente negativa, sino como una necesidad humana: el hombre elimina a Dios para alcanzar la plena posesión de sí mismo y de su libertad. Y esta va a ser la nota característica del ateísmo de nuestro siglo XX.

FEUERBACH y NIETZSCHE son los dos protagonistas del drama ateo contemporáneo. El primero, destruida la construcción hegeliana, hace la unión de la corriente especulativa idealista con la corriente accionista revolucionaria; el segundo, NIETZSCHE, irrumpe con un ateísmo lírico, mordaz, desequilibrado e instintivo. Estas son las dos fuentes de las principales corrientes contemporáneas de ateísmo: la atea existencialista, y la antiteística marxista-soviética.

Es curioso que a la muerte de HEGEL se dividiese su escuela precisamente por el problema de Dios. FEUERBACH se hace jefe de la izquierda hegeliana; y así como FEDERICO STRAUSS disuelve en una ilusión histórica a Cristo y al cristianismo, FEUERBACH disuelve en una pura ilusión psicológica a Dios y a toda religión: Dios y los Evangelios quedaban reducidos a un puro mito, a una pura ilusión.

Para destruir la idea de Dios, FEUERBACH recurre a la teoría de la *alienación* de HEGEL, pero aplicándola no al Espíritu, sino al hombre concreto de carne y hueso.

La *alienación* es una proyección del hombre fuera de sí, es el hecho en el hombre concreto de sentirse *desposeído* de muchas cosas que le pertenecen por naturaleza, en provecho de una *realidad imaginada* e *ilusoria*: voluntad, justicia, sabiduría, amor, etc... Todas estas cosas pertenecen al hombre, constituyen el propio ser del hombre; pero el hombre las proyecta fuera de sí, como si fuera *otro ser*, y las personifica ilusoriamente. Se trata de una proyección espontánea, de una objetivación personal completamente ilusoria y fantástica, obra de la imaginación, y que se llama *Dios*.

Es decir, Dios es la consecuencia imaginativa de la frustración del hombre que se finge un Dios *rico* creado con los bienes de los que previamente se ha vaciado el hombre por la *alienación*. Se ha vaciado a sí y al mundo para con ello llenar a Dios; el hombre afirma en Dios lo que niega en sí. De esta manera Dios y la religión son como un vampiro que succio-

na lo mejor de la humanidad y se nutre de su sustancia, de su sangre, de su carne.

En los esquemas hegelianos, FEUERBACH no expone el segundo proceso dialéctico, la *antítesis*, en esa descripción vampiresa de la idea de Dios: para llegar a la fase final o *síntesis*. El hombre ha de recupera sus bienes; el período de *alienación* fue necesario, como era necesaria la adoración de un Dios exterior, para llegar a la formación de la conciencia. Mas una vez llegado el hombre actual a la plenitud de conciencia, ha de deshacer la ilusión de ese Dios exterior, recuperar sus caracteres, volver a recoger cuanto había enajenado, y formar el *Reino del Hombre*.

Si el Dios no era más que la proyección ilusoria de lo mejor que tenía el hombre, bien dijo STIRNER, fundador del anarquismo teológico: *Ego mihi Deus!*

El *Reino del Hombre* ya encierra auras marxistas, pero FEUERBACH va a ser más explícito.

Negado el Dios exterior y endiosándose el hombre a sí mismo, FEUERBACH supone un sucedáneo del Dios exterior; pero el hombre individual y concreto, le parece demasiado ridículo para encamar una idea tan enorme, aunque sea ilusoria, y recurre a la *comunidad*. No admite el hegeliano FEUERBACH que la esencia del hombre resida en el individuo aislado, y busca una idea hegeliana materializada, que encuentra en la comunidad: *la esencia del hombre se halla en la comunidad de individuos*; la *comunidad* es el sucedáneo de Dios, la comunidad viene a sustituir la ilusión de un Dios exterior, que aplastaba al hombre.

A medida que el hombre va descubriendo su esencia común, se va disolviendo la imagen ilusoria de un Dios personal, como una nube; el amor a Dios queda suplantado por la *comunión* de los individuos, y esa comunión o comunidad es necesaria para que el individuo tome conciencia de sí. De esta manera, el hombre toma conciencia de sí mismo, se recupera, destruye la ilusión de Dios; pero, al mismo tiempo, descubre a la comunidad atea como elemento sustancial de su personalidad.

Nos hallamos en el punto central de la esencia del ateísmo marxista-comunista; en la mente de FEUERBACH *Dios y comunidad son incompatibles si se quiere salvar al hombre*. Tenemos entre las manos el molde occidental de todos los humanismos ateos; el teísmo surge como una necesidad humana, y ya dijimos que se trataba de la característica principal del ateísmo contemporáneo.

La derivación rusa se originó en BIELINSKY que reverenciaba fervorosamente a FEUERBACH, y en BAKUNINE, que afirma que el comunismo no es sino la realización en el dominio social del humanismo ateo de FEUERBACH, que devolvió a la tierra los bienes que el cielo le había robado.

La derivación marxista se inició en ENGELS, que sintió el «alivio de la liberación» al leer a FEUERBACH. Pero el gran discípulo fue el padre del marxismo KARL MARX.

MARX constituye una de las vertientes sistemáticas más sobresalientes del humanismo ateo. Dentro de su hegelianismo, casi nos atrevemos a afirmar que MARX no fue tanto un ateo sistemático, frío y racional cuanto pasional y agresivo; es un ateo violente producto más de los hechos que de los principios postulados de un sistema. En la doctrina MARX no añadió cosa importante a lo que ya había dicho FEUERBACH; es la actitud lo que caracteriza ateísmo.

El judío de Tréveris chocó con una Europa cristiana insincera, dominada por un cristianismo social que imposibilitaba el paso y ascenso social a la clase culta judía. MARX y su padre tuvieron que apostatar de su judaísmo, y en realidad cayeron un ateísmo pasional, duro, más de raza que de razón. Todo muy explicable, pero que no conviene olvidar, para comprender la fuerza de MARX, apóstol de un nuevo mesianismo: el del humanismo marxista.

Ya indicamos la inversión hecha por MARX en el idealismo hegeliano. Pero se trata de una inversión profunda basada en una actitud del hombre y en su enfrentamiento frente a la naturaleza, dialécticamente autocreada, para producir su propia existencia. No se trataba de una mera inversión, sino de una nueva cosmovisión de la naturaleza y del hombre. La transformación del idealismo en materialismo, un materialismo concentrado en la unidad hombre-naturaleza, llevaba consigo la inversión ideológica del mismo pensar humano y filosófico: la filosofía ya no era un simple juego ideológico de «solitarios metafísicos», sino una *praxis*, es decir, el pensamiento como transformador de la realidad, como criterio de verdad. La *praxis* demostrará la conciencia de la imagen especular con su objeto; y la misma *praxis* será juzgada por el éxito o fracaso de la acción. Mas, en último término, todo proviene de que el hombre posee una masa encefálica formada por una materia *especial*, gracias a ella «lo psíquico, la conciencia es el más elevado producto de la materia... es función del cerebro» (LENIN).

MARX recibió de HEGEL muchas de sus ideas básicas, como el concepto de lo *social*, el hombre como *realidad social*, etc. Y si el edificio ideológico de MARX no se hunde fácilmente como los socialismos utópicos de la época, es por el sólido andamiaje hegeliano que lo sostiene.

MARX, en 1845, alababa a su maestro FEUERBACH porque había disipado las «viejas tonterías» y porque había puesto fin a la «guerra de los dioses»; pero a su vez le criticaba porque su «director espiritual» había sido en la destrucción de Dios, demasiado abstracto e incompleto. La «alienación religiosa» no puede ser un acto *metafísico*, como sostenía FEUERBACH, sino que tenía que ser un *hecho sociológico*; la religión del hombre abstracto es algo impreciso, hay que reducirla a la ciencia del hombre real y su desarrollo histórico, es decir, hay que reducirla al materialismo de las situaciones sociales. Con MARX caía definitivamente por tierra cierto halo místico en torno a la esencia humana que había mantenido FEUERBACH, que, para MARX «era el segundo Lutero de la emancipación humana».

El marxismo se funda en la comprensión materialista de la historia; el hombre no tiene naturaleza individualmente ponderable; en cuanto valor o vida espiritual, depende exclusivamente de la economía y de la producción. E1 humanismo marxista desconoce la naturaleza, y se apoya en la política. Por consiguiente toda idea religiosa, moral, teológica, etc..., es ilusoria, es un simple espejismo creado por la conciencia; la religión, Dios, la moral, la filosofía, no reflejan más que imperfectamente la vida económica en la conciencia, *que es la sola y única verdad*.

Ya no puede sostenerse en pie el Dios ilusorio de las sociedades informes e inmaduras; hoy ha de ser reemplazado por la única sobreestructura que domina la sociedad: el *proletariado*, que viene a sustituir al Dios cristiano. Nos conviene dejar bien claro, para salir al paso a incomprensibles ingenuidades, que la dinámica de la inspiración marxista no es la compasión hacia el proletariado pobre, débil y vejado, sino la divinización y adoración de su proletariado fuerte, rico y dominador del mundo: es la idea mesiánico-marxista de proletariado.

MARX se confiesa ateo ferviente, pero en su parte teórica atea, no se sale de los cauces de FEUERBACH; acentúa un poco las expresiones, y hace la versión sociológico-económica del ateísmo metafísico de su maestro.

Dios, para MARX, no es más que el símbolo de la opresión; sin clases oprimidas jamás hubiera aparecido sobre la tierra el cristianismo que, en su historia, no es más que una doctrina justificadora de la explotación. La explotación y la opresión, son el pecado original, el único admitido por

MARX; y el proletariado el único redentor. El *Reino del Hombre* la sociedad marxista.

El ateísmo y el anticlericalismo son el *pathos* interior de MARX; era obsesiva en él la idea de suplantar al cristianismo por el socialismo; maldice del Reino de Dios, para suplantarlo por el Reino del Hombre. La actitud de MARX nos lo revela no sólo como un sociólogo, sino como un profeta de una religión sin Dios; *la religión de los trabajadores es sin Dios, porque busca la divinización del hombre*. Si la religión y concretamente el cristianismo, es el *opio del pueblo*, es porque la religión es eso intrínsecamente, ya que toda religión que se funde en algo extrínseco al hombre es opresora del mismo hombre. La sociedad marxista emancipará al hombre de Dios; sólo así podredumbre *redimido*; sólo con la sociedad marxista podemos dar con la solución total de problema humano.

Como puede verse, toda la actitud mental y psicológica de MARX es la de *reaccionar*, la de rebelarse.

Su actitud fundamental es un *acto de fe* en hombre natural, tal como hubiese *sido* si no lo hubiesen corrompido y esclavizado la religión y el régimen económico, y tal como será el día en que se opere la redención marxista.

Eliminado Dios y la religión, el camino se presentaba fácil a MARX, que jamás sospechó ni su dogmatismo apriorístico, ni sus afirmaciones sin justificación posible, ni supo interpretar la ruda realidad histórica. Magnífico hegeliano, procedía desde las alturas de la *Idea*, la del *proletariado*, una idea hegeliana sin mácula ni arruga, inyectó la lógica dialéctica en la materia, y creyó resolver un problema que simplificó hasta convertirlo en irreal. Hoy el marxismo, aun manteniendo el *pathos* antirreligioso de Marx, está muy lejos de la utopía hegeliana de su maestro.

No podemos en estos momentos detenernos en la dinámica interna del marxismo; llegaríamos muy lejos y muy apartados del tema que nos ocupa. Digamos solamente que MARX es un HEGEL rígido pero vertido al materialismo más absoluto: «Los marxistas han querido dar a la materia el modo de desenvolvimiento sintético que sólo pertenece a la idea. La materia misma se convierte en idea. Conserva nominalmente su capacidad, su inercia, su exterioridad, pero, además, ofrece una traslucidez perfecta, es síntesis, progresa por un enriquecimiento constante. Opacidad y transparencia, exterioridad e interioridad, inercia y progresión sintética se yuxtaponen simplemente en la unidad engañosa del materialismo, al mismo

tiempo que lo mantiene en un recurso secreto al idealismo». Así lo dice SARTRE (*Matérialisme et Révoution*).

Sin embargo, en el marxismo se oculta una especie de mística; hay una secreta convicción de que el hombre no puede pasar de la teología a la zoología. El marxismo se niega a apellidarse simplemente materialista, como FEUERBACH no quería pasar por ateo. Por eso el materialismo marxista lleva siempre un apellido d*ialéctico, económico, histórico,* etc.... Es decir, en el hombre hay *conciencia, iniciativa, espíritu, creaciones de arte, moral*, etc. MARX cree, como algunos de sus modernos comentadores y defensores, que esos apellidos salvan el problema.

Queda, en definitiva, que la religión es el suspiro de la criatura agobiada, Dios es una ilusión de los tiempos de opresión: *la verdadera felicidad del pueblo exige que sea suprimida la religión en cuanto dicha ilusoria del pueblo*, la alienación religiosa, acabará con esa supresión, y con ella acabará la miseria religiosa, expresión y protesta a la vez de la miseria real del hombre esclavizado y alienado de sí mismo. La religión es la secuela obligada de la miseria. Si algo valió la religión en el pasado, fue como grito delirante de un hombre miserable y humillado, vacío de sí mismo, sin corazón y sin espíritu. Ese hombre ha pasado, y el hombre maduro y liberado del marxismo, no necesita de Dios; cree que al servir a Dios es traicionar su misión en el mundo y, muy particularmente, a su obra cumbre: producir su propia existencia.

Reflexionemos: MARX adopta un tono cálido y dogmático, no expone una doctrina, sino que «predica una fe»; su humanismo ateo equivale a un mensaje de redención; ya no es el economista de *El Capital*, sino el apóstol de una nueva religión sin Dios.

Hoy se discute entre los teóricos del marxismo sobre si el ateísmo es consustancial o no, a la estructura sociológico-económica pensada por MARX. No nos interesa de momento ni el problema como tal, ni la solución que se le dé. Pero es cierto que en MARX aparecen dos personalidades muy distintas: la del teórico sociólogo y la del ateo. MARX usa dos tonos perfectamente discernibles: analista y frío el primero, apasionado y fogoso el segundo. Más; podemos hablar de un «cierto corte teológico» en la parte atea y religiosa de su pensamiento.

Efectivamente, MARX tenía una «psicología mesiánica»; si su fe judía mesiánica había quedado sin objeto y Dios desapareció de su existencia, el esquema psicológico lo llevaba muy profundo. En toda su especulación surgen los conceptos-eje de una verdadera teología cristiana, derivada

indudablemente de HEGEL, por ejemplo, los conceptos-eje de *pecado original, redención, mesianismo*, etc... Concentra sus esfuerzos en la *redención del hombre caído*, considera que el *hombre nuevo* es el *hombre redimido* por el marxismo, afirma un *reino de felicidad futura* que será el *Reino del Hombre*, cambiando, no el concepto, sino el contenido del *Reino de Dios*.

La «teología» de HEGEL rezuma por todos 1os poros de la especulación de MARX. El idealista busca una *unidad humana* en la dualidad naturaleza y lógica, reflejo indudablemente teológico de la unidad personal de Cristo en la dualidad de naturaleza. MARX parte de esa *unidad humana*, unidad consustancial, pero del hombre y la naturaleza, correspondiente a la unidad del hombre y Dios. En esa unidad es donde hay que buscar al *hombre objetivo*, el que es verdadero porque es real y que es el resultado de su propio trabajo. MARX, más realista que HEGEL, avanza sobre la unidad *hombre-naturaleza* y se atiene a la unidad *hombre-mujer*, que forman el principio dialéctico de un humanismo que se escapa del materialismo marxista, para entrar en el campo de una verdadera antropología teológica y cristiana.

Esa unidad dialéctica humana es la base de un humanismo positivo y de la historia humana; es el paraíso donde nació el hombre que, desgraciadamente, no fue lo que debiera haber sido, por la *culpa original*; la propiedad es el *pecado original* del género humano; en torno a la propiedad se van organizando todas las alienaciones que ha padecido el hombre, y es la propiedad la causa de todos los males. La religión, se ha visto en el decurso de la historia, es incapaz de redimir al hombre de esa culpa original, ya que es una alienación superior que da unidad a todas las alienaciones: políticas, económicas, ideológicas, etc... No queda otro camino para realizar la redención proclamada por el mesianismo cristiano que buscar la manera laica y atea de una liberación definitiva del hombre, para que el hombre sea verdaderamente hombre.

¿Cómo se realizará esa *redención*? Por el nuevo *mesías*: el *proletariado* y la *lucha de clases*. No se trata de un «momento dialéctico» hegeliano; se trata de la *historia* permanente del hombre marxista. El proletariado se convierte en motor y elemento dialéctico de la historia humana, y de esa manera toma conciencia de su misión universal y redentora, por medio de las estructuras marxistas y comunistas. Esta misión trascendente al momento concreto histórico, creará al hombre nuevo en el reino nuevo,

libre ya de las consecuencias y secuelas del pecado original, libre de todas las alienaciones.

No podemos detenernos en desentrañar el contenido del cristianismo hegeliano que aflora en la especulación de MARX; pero nos parece evidente cierto carácter místico en el marxismo en fuerza de su humanismo profundo, y no estamos muy lejos de afirmar que es este halo de humanismo pseudocristiano y místico lo que hace que el humanismo ateo y marxista tenga tanto poder de seducción entre los hombres de nuestra cultura, aun en no pocos centros cristianos.

Aunque el ateísmo ruso es un ateísmo marxista, tiene algo propio y específico, y es el *resentimiento*. «El ateísmo en Rusia, escribe MARITAIN, no está ligado a una tradición racionalista, como en el caso de Occidente. Su base popular histórica es la religión misma del pueblo que, como una inmensa masa dinámica irracional puede bruscamente volverse toda entera hacia una parte o a otra, y lanzarse al abismo del ateísmo por una especie de vértigo místico, por un resentimiento contra Dios, como de la misma manera puede volverse de nuevo y abandonarse a la creencia en Dios, más o menos pura». (*Humanisme intégral*).

El ateísmo ruso no es agnóstico, es agresivo, militante, imperativo, e impone una cultura atea; mientras que el ateísmo occidental es frío, apático, racionalista, agnóstico. El ateísmo comunista es todo pasión; el ateísmo occidental es todo indiferente, apatía.

Para entender este ateísmo violento que representa una fase humanista del pueblo ruso (y en estas reflexiones seguimos el pensamiento de MARITAIN) hemos de tener muy presente que Rusia no ha tenido ni Edad Media ni Renacimiento; ni el hombre ni la razón han tenido ni sitio ni desarrollo. Pero además queda en el fondo, como subsuelo psicológico del pueblo ruso, un vigoroso sentimiento religioso de origen terrestre y pagano, un mesianismo totalitario compuesto de elementos muy diferentes y extraños, un culto fetichista a la «santa Rusia», una oscura y profunda mística visible en una pululante multitud de sectas religiosas, que han cambiado el mismo modo y estilo cristianos. El espíritu eslavo, místico y profundo, adolece de un *sobrenaturalismo* a ultranza que menosprecia a la razón y desconfía de la naturaleza; y de un *paganismo* que anida en los recodos más oscuros e íntimos del alma eslava. SOLOVIEFF veía en este complejo misterioso un «proceso de corrupción», una pendiente a la catástrofe.

El ateísmo, pues, al caer en este medio espiritual tenía que ser ardiente, tenía que convertirse en un *ateísmo religioso*.

No se trata de una frase impensada. CH. LOWRY, en su obra *Communisme and Christ*, sostiene que el comunismo es el nuevo tipo de religión para la humanidad futura. El intransigente ateo MARX no era antirreligioso; el dios que fervorosamente negaba, lo negaba porque había fracasado en la fundación de una religión apta para el hombre y para este mundo. MARX no fue un simple y genial teórico de la sociedad y de la economía; fue sobre todo el creador de una fe y prometió un nuevo destino al hombre; predicó la justicia, combatió la desigualdad y la miseria, y ofreció a los creyentes la felicidad palpable de este mundo. Predicó el *evangelio de la liberación*; MARX inició con violentísima fuerza un movimiento religioso, fundado no en Dios fracasado, sino en la economía abundante y justa y en la felicidad del *Reino del Hombre*.

El ateísmo marxista-comunista es rival directo e inmediato del cristianismo específicamente en el terreno religioso; es una fe contra otra fe, una religión contra otra religión; es un cuerpo dogmático contra otro cuerpo dogmático.

LOWRV descubre curiosos paralelismos entre el Credo cristiano y el Manifiesto comunista; ve en la materia viva y en movimiento en sustitutivo del Dios vivo del cristianismo; cree que la *trinidad dialéctica* de tesis, antítesis y síntesis, es el sucedáneo marxista de la Trinidad cristiana; ve en el proletariado al pueblo escogido; la propiedad privada es el verdadero pecado original; el Partido es la Iglesia; los escritos marxistas, las Sagradas Escrituras; el advenimiento de la sociedad sin clases, el advenimiento del Reino d Dios. En el ateísmo comunista hay dogmas, hay excomuniones, hay Sagrada Inquisición, hay ritual litúrgico ateo para bautizos y entierros, hay un santoral ateo-soviético y un sepulcro-santuario... ¡aunque sin esperanzas de resurrección! ¡Un ateísmo disfrazado con ornamentos litúrgicos! Volvemos al «sentido teológico» del marxismo, antes insinuado.

El *resentimiento*, característico del marxismo comunista, es algo más que una palabra; MARX era un resentido contra Dios, y por eso profesó un ateísmo apasionado, con la intención de suplantar a Dios en todo.

MARX no fue ateo principalmente como consecuencia de investigaciones especulativas, filosóficas o científicas; el ateísmo integral de FEUERBACH le «caía bien» a la resentida rebelión vital de su vida humillada. Los hechos le hicieron ateo; el justificar el ateísmo es cosa posterior.

La Europa de su tiempo no era cristiana religiosa y vitalmente, sino socialmente. MARX era judío, y la intelectualidad judía se ahogaba en aquel ambiente cristiano social y vacío, y al querer ascender y subir, trope-

zaba con barreras infranqueables, puestas en nombre de la religión cristiana, de la sociedad cristiana. Se explica el rencor y el resentimiento de MARX. Por eso él y su padre tuvieron que «hacerse cristianos» socialmente, y se bautizaron luteranos; tuvieron que entregarse a lo que odiaban; y el resultado fue un ateísmo, un dejar un Dios de ficción (FEUERBACH le explicaría que, efectivamente, Dios era una ilusión); un ateísmo rabioso, pero no un ateísmo de inteligencia, sino de raza, como ya dijimos anteriormente.

Este *resentimiento* pasó íntegro al ateísmo comunista-soviético: el ateísmo comunista no niega simplemente a Dios (la necedad del astronauta ruso que afirmó no haber visto a Dios en su vuelo espacial, los esquemas del verdadero comunismo) sino que le exige cuentas por los males del mundo: si Dios creó el mundo, y el mundo es como es, Dios es un fracasado; hay que arrumbar a un Dios impotente. Quizá tengamos que decir que la fórmula más exacta del ateísmo soviético no es la de que Dios no existe, sino la de que *hay que arrinconar a un Dios que ni puede regir ni puede dominar la obra que dice haber creado*. Por esa el ateísmo soviético es no ateísmo, sino *antiteísmo*: (por eso luchan contra Dios, y nadie lucha contra la nada.)

¡Pensemos en el Dios fracasado del antiteísmo soviético! Quizá iluminemos algunas zonas oscuras del ateísmo de Occidente.

MARX dijo que «los filósofos habían explicado el mundo, pero que había que transformarlo». Las vibrantes palabras de MARX lanzaron el marxismo a la acción.

La tarea de transformar el mundo ya no estaría en las manos de un Dios fracasado, sino en manos del hombre que por sí, sin ayudas místicas e ilusorias, podía reducir a orden el caos de la vida humana. Todo se ponía de parte del marxismo, poseedor absoluto de la verdad y de la ciencia (MARX así lo creía firme mente), y el hombre recuperaba definitivamente el dominio del mundo. De esta manera el marxismo-comunismo, una vez fracasado Dios, era «la visión del entendimiento humano que desplaza a Dios como inteligencia creadora del mundo. Es la visión de espíritu emancipado por la sola fuerza de su inteligencia racional, que vuelve a dirigir el destino hombre…» (CHAMBERS).

Fue BIELINSKY, hegeliano y admirador de FEUERBACH, quien configuró en moldes de fuego el ateísmo ruso; en él el ateísmo adquiere tonos de un patetismo doloroso y trágico. Para BIELINSKY el ateísmo no era un *hueco en el alma*, ni la oquedad fría de un nicho sin cadáver, ni se trataba

de un simple alejamiento de Dios; era acusación y maldición apasionadas. No despedía a Dios como se despide a un funcionario de cuyos servicios se puede prescindir; sino que su ateísmo era un «acto religioso». Conoce a Dios, pero no le reconoce; al citarle, al pedirle cuentas, al atacarle de frente, reconoce su existencia; en el fondo es la rabia infinita de algo que se quisiera que no existiese, y que fatal y necesariamente tiene que existir: «¿Por qué has creado el mundo, este mundo que no debiera existir? ¡Rinde cuentas!». Repetimos: no se le piden cuentas a la nada. El ateísmo ruso ve a Dios presente, y quisiera no creer en El; formula una fe de no creencia en Dios, pero una fe violenta, dura, angustiosa porque Dios se impone a su mente, en la que pesan siglos de profundidad mística y religiosa.

DOSTOYEVSKY, para quien el hombre no era un fenómeno del mundo físico, y para quien resolver el problema del hombre era resolver la idea y el problema de Dios; DOSTOYEVSKY, que intentaba descubrir a Cristo en el hombre por medio del *Vía Crucis humano* (BERDIAEFF), luchó con toda la fuerza de su genio en deshacer el mundo ateo de BIELINSKY. El ateísmo el desarrollado en todas sus formas y consecuencias en su colosal obra, en la que se busca un hombre libre, responsable y redimido, incompatible con el ateísmo como estructura social y humana: *si Dios no existe, todo le está permitido*; pero el hombre ha desaparecido, porque el hombre es hombre, y no es Dios.

Kiriloff, en «Los Hermanos Karamazoff», es el ateo integral, y quiere llevar al ateísmo a sus últimas consecuencias; en dicho personaje consigue el gran novelista la revelación del Hombre-Dios, es decir, el endiosamiento vacío del hombre por el ateísmo, que nos lleva a la visión oscura de un tenebroso apocalipsis final:

«Y aparecerá un Hombre nuevo, feliz y orgulloso —dice *Kiriloff* como soñando—, y él, a quien será igual vivir que no vivir, será el Hombre nuevo. Quien consiga vencer al dolor ya será él mismo un Dios. Y el otro Dios de antes desaparecerá. Dios es el dolor del miedo a la muerte. Y cuando el hombre sea Dios hasta cambiará físicamente. Y todo cambiará en el mundo: las Ideas, los Hechos y los Sentimientos. Quien tenga la audacia de matarse a sí mismo será un Dios. Entonces cada uno podrá hacer desaparecer a Dios y al Mundo...».

Kiriloff no cree en la vida eterna de ultratumba, no cree en Dios; sólo cree en la eternidad de este mundo, cuando «el tiempo se extinga en el cerebro del Hombre». La redención no podrá venir de un ilusorio Dios-hombre, sino de un real Hombre-Dios, que triunfará en el Reino del Anti-

cristo (*Leyenda a Gran Inquisidor*). Y para demostrar su insubordinación, su afirmación como Dios y como dueño de libertad, se sacrifica suicidándose. Pero la muerte *Kiriloff* no es redentora, no aporta salvación como la del Gólgota (BERDIAEFF).

El ateísmo marxista-comunista quizá tenga su expresión final y trágica en el suicidio del ateo *Kiriloff*.

El ateísmo marxista-soviético es considerado por muchos como una intrascendente especulación, ajena a las actitudes sociales y políticas; es un ateísmo considerado como una forma fría de pensamiento, parecida a la forma del ateísmo occidental.

El ateísmo ruso es ante todo y sobre todo sentimiento, es vida, es fuerza pasional; y sus consecuencias con terribles. Es DOSTOYEVSKY el que nos avisa del tremendo equívoco, con el personaje *Schigaleff*, el revolucionario, que quiere un socialismo sin Dios. Habla así *Verjovensky* con *Stavroguin*:

«¡Reducir las montañas y convertirlas en llanuras! ... ¡No está mal la idea, ni es ridícula! Ya estamos hartos de ciencia; no necesitamos cultura. Sin eso de la ciencia tenemos bastante material para mil años, pero, en cambio, necesitamos la obediencia y sumisión... El deseo de cultura es ya una cosa aristocrática. En cuanto se forma una familia, viene el amor, y en seguida, el deseo de propiedad... Pues nosotros mataremos ese deseo y fomentaremos la embriaguez, las noticias falsas, las denuncias. Estimularemos una lujuria nunca vista... Y si aparece un genio lo mataremos en seguida para que todo sea igual, llano, con igualdad absoluta... Pero no se puede prescindir del dolor, de la convulsión, y de esto nos preocuparemos nosotros, los gobernantes. Los esclavos necesitan tener quien pueda gobernarles. Y ellos han de prestar su más completa subordinación hasta que la personalidad... Schigaleff deberá provocar las convulsiones que hagan devorarse mutuamente, claro que hasta cierto punto, para divertirse y no aburrirse. Porque el aburrimiento es un sentimiento aristocrático.

»Cada uno pertenece a todos y todos a cada uno. Son esclavos y su esclavitud los hace iguales. La primera consecuencia es que desciende el nivel de la cultura, de la ciencia y del talento. Un alto grado de cultura sólo es asequible a los grandes talentos, pero no los necesitamos.

»Pero esa mortífera ley de entropía, esta igualdad forzosa... no significa el triunfo de la democracia, porque entonces no habría ninguna libertad democrática. Nunca en una revolución triunfó la democracia. En el te-

rreno de la igualdad forzosa y la impersonalidad sólo podrá gobernar una tiranía de los menos».

DOSTOYEVSKY analiza los sueños de los «jóvenes rusos» socialistas, ateos, revolucionarios; es un sueño «enfermedad del alma rusa».

Zósimo quiere implantar una justicia sin Cristo, fundado en un sentimentalismo vigoroso y difuso que termina inundando el mundo con sangre; y en el fondo cruel de la realidad, el socialismo, sostiene DOSTOYEVSKY, es no tanto una teoría cuanto un sentimiento; pero un sentimiento que es una falsa compasión por el hombre esclavizado y desendiosado, termina casi siempre en crueldad. Dice VERJAVENSKY: «Hablando con propiedad, toda nuestra doctrina es la negación de la honradez, y con una franca aprobación de no ser honrado es más fácil conducir pueblo».

Y le contesta STAVROGUIN: « ¡Oh! dando el derecho de no ser honrado, verá usted cómo todos nos seguirán y no se quedará ninguno…» (BERDIAEFF, *El credo de Dostoyevsky*).

Hemos querido indicar la raíz de las consecuencias sociales y políticas del ateísmo, a través de unas palabras de DOSTOYEVSKY para deshacer todo peligro de prejuicio, porque es extraño un fenómeno del ateísmo actual, un fenómeno que está en contra de una elemental reflexión histórica. Ese fenómeno es la creencia de que el ateísmo es una cuestión estrictamente personal e íntima; más exactamente, un problema que afecta al individuo y al cura de la parroquia; o mejor, un problema de administración parroquial y de sacristía.

La cosmovisión marxista-comunista no tiene, y más acertadamente, semejante opinión, derivada exclusivamente de la apatía racionalista de Occidente.

MARX tenía muy presente el problema de Dios, como esencial en su cosmovisión sociológica; los «sin Dios» militantes están muy lejos de ser un movimiento de sacristanes o cofrades que no sirven para la vida.

En la cosmovisión marxista Dios es un elemento de la Historia, es uno de los goznes de lo social y lo político; Dios es considerado, y con toda razón, como el fundamento de todo poder y todo gobierno. Un viejo capitán, nos dice DOSTOYEVSKY en una de sus obras, al oír que no existía Dios, dijo: «Si no existiese Dios, yo no puedo ser capitán»; se levantó lentamente y... desapareció.

Pero suprimido Dios, hay que buscarle el sucedáneo inmediato, por exigente necesidad de pervivencia. El marxismo-comunista no le encon-

tró, porque a Dios no se le puede suplir fácilmente; y en ese caso, no queda más que el espantoso, cruel y antihumano programa de *Verjovensky*, que queda expuesto más arriba, no queda más que la tiranía de los menos, ya que en las revoluciones jamás han triunfado las democracias.

El hombre sin Dios queda sin fuente de derechos, y para no divagar y para expresamos de una manera rápida y definitiva, habrá que afirmar que sin Dios, STALIN, en sus sanguinarias y estremecedoras purgas, que espantaron al mundo entero, tenía razón, era consecuente, era lógico, su proceder era irreprochable. Los medios quedan justificados por los fines. La felicidad, el Reino del pan temporal predicado por MARX frente al Reino del Pan celestial del cristianismo, queda reducido a la ley del parque zoológico, sin remedio: látigo y rejas, muy en consonancia con el antropomorfismo de FEUERBACH.

LENIN y STALIN ya no añadieron nada a la doctrina de los grandes teóricos rusos; fueron los ejecutores de una doctrina negativa, en la que no podían exigir nada al hombre más que con la fuerza. Suprimieron realmente a Dios del momento histórico, y se encontraron con que era imposible realizar los sueños y las utopías. Y todo porque en el materialismo puro del marxismo ha desaparecido radicalmente el concepto de persona, sólo existe el esclavo.

No se dieron cuenta que MARX no les entregaba desde el punto de vista del humanismo, una teoría aplicable, sino un «credo», y un credo brotado como amargo chorro, de los impulsos reprimidos de *ghetto* judío; no se dieron cuenta ellos, antijudíos, que estaban intentando realizar el sueño ancestral de un judío de Tréveris, que aún soñaba con resucitar el reino triunfante de Israel.

Lo lamentable es la actitud del ateísmo occidental, el ateísmo nacido como fruto de invierno, en el área cristiana occidental.

Algunos creen que no debemos asustarnos por el ateísmo marxista, ya que es un ateísmo profundamente religioso: tanto, que no pocos han considerado el ateísmo marxista-comunista como una forma superior de religión, más perfecta que la cristiana.

Se ha considerado el ateísmo marxista como la expresión más pura del amor al hombre, ese amor que se ahoga y se disuelve en la frivolidad y los egoísmos del catolicismo oficial y burgués. Y ha sido el protestante TILLICH quien ha dicho que el cristianismo tiene que aprender no poco del marxismo.

LENIN supuso que MARX había dicho la última palabra sobre Dios, sobre el hombre, sobre la historia y sobre el materialismo; y supuso que MARX vio la verdad final de toda la historia y la sociedad humana. El Occidente ha rebajado un poco la figura de MARX, limitándola a su tiempo, transformando sus principios a la luz de las circunstancias actuales, y sobre todo, distinguiendo las hipótesis de las verdades. Esto último aún no lo han podido hacer el pasionalismo emocional ruso, y lo hizo ya el racionalismo de los occidentales.

Pero MARX fascina; el frío ateísmo de Occidente, necesita un poco del fuego vital de MARX; quizá sea ésta la causa de semejante fascinación.

Tratándose de un ateísmo humanista cuya dinámica es más emocional y pasional que racional, es inútil que nos enfrentemos con él armados de la lógica y el raciocinio. Presentado el ateísmo marxista no como teoría ni especulación, sino como forma de vida y hasta como forma de religión, es improcedente que pretendamos enredarlo en el entramado de una dialéctica silogística. Este ateísmo es realmente «dialéctico», pero se trata de una dialéctica de fuerza, de vida. Como «herejía del cristianismo» ha copiado no sólo las estructuras de su teología, sino la misma estructura de su ser vital. CRISTO no nos trajo teorías, sino vida, y vida abundante; los Apóstoles fueron hombres de fuerza y santidad, no fueron profesores, como agudamente decía KIERKEGAARD.

Por eso abrigamos una profunda desconfianza de las corrientes dialogistas modernas; las fuerzas y las vidas opuestas, no piden diálogo, sino choque. Sólo la vida puede luchar con la vida y, creemos que sólo un cristianismo verdadero puede oponerse constructivamente al humanismo ateo y marxista.

Por lo tanto, decir que la lógica marxista se contradice, como sostiene SARTRE en las palabras anteriormente citadas, es salirse fuera del campo de lucha, quedar al margen de la cuestión. Que la materia es contradictoria: a la vez es opacidad y transparencia, inercia y progresión sintética, interioridad y exterioridad; que el materialismo dialéctico da pie para todas las contradicciones humanísticas: determinismo y evolución en el hombre, bondad natural del hombre y pésima organización de la sociedad humana, supresión de la propiedad y felicidad completa supuesto que el hombre pudo crear libremente su mundo económico y social; etc.... etc.; son observaciones muy lógicas, muy correctas, muy apodícticas, pero que al humanismo marxista no le impresionan en absoluto. La «dialéctica» de la naturaleza y la materia lo explican: todo desde la «creación dialéctica» de la

materia y de la naturaleza hasta las contradicciones «lógicas» de negar al hombre toda esperanza y exigirle una fe ciega en el futuro, desde la afirmación de que el hombre está enteramente determinado por las circunstancias hasta decir que es el hombre mismo quien forma y determina sus circunstancias. El ateísmo marxista es una consecuencia, repetimos, no de unas premisas doctrinales, sino de la pasión y el resentimiento, donde caben todas o casi todas las «contradicciones».

A pesar de lo dicho, para un materialista total, decía RENÁN, es la mayor tontería morir por un ideal; y el ateísmo materialista marxista profesa el materialismo más absoluto y crudo (lo de «materialismo dialéctico» encubre muy poco y muy mal al «materialismo histórico»), pero a la vez exige sacrificios totales al individuo.

De nuevo tropezamos con la «responsabilidad cristiana» denunciada por el Concilio.

Admitimos humilde y dolorosamente que el cristianismo ha sido frecuentemente adulterado y mixtificado; admitimos que los ateísmos marxistas, hayan nacido en parte de un escándalo producido por las frivolidades y egoísmos de unos cristianos, no de un auténtico cristianismo, que amalgamaban la carne y el espíritu, la fe y la incredulidad aristocrática y de salón, Dios y el diablo, santidad y vida mundana; admitimos que muchos modos emocionales de ateísmo hayan nacido del mal ejemplo de muchos cristianos que elevaban a rango de santidad la holgazanería, que llamaban sabiduría a la ignorancia, y, sobre todo, del Evangelio, su fuerza transformadora de este mundo, proyectados cómodamente a una vida del más allá, con una impresionante vaciedad de la vida del más acá; que hayan nacido del ejemplo desastroso de muchos cristianos que o no conocieron o entendieron mal el gran concepto descubierto por Cristo; el prójimo.

Todo eso lo reconocemos; la Iglesia acaba de reconocer muchas equivocaciones cometidas por sus hombres en el decurso de la historia y que tantas dificultades ocasionaron.

Pero, el reconocer un error, supone decisión de corregirlo, no de aceptar otro error; no se resolvería absolutamente nada.

El ateísmo occidental es un producto en parte de la ya vieja e ingenua idea de progreso, y en parte de una sobrevaloración de las posibilidades de la ciencia.

MARX es un producto de una integral cosmovisión materialista y de un elemento pasional oscuro y resentido.

Pero en todo hay una corrupción cristiana, la de un cristianismo, por culpa de los cristianos, enteco y pobre, inconvincente y egoísta, que adultera en mensaje redentor de CRISTO.

En fuerza de simples e infundadas hipótesis, no verdades como pretende el ateísmo marxista, no se puede poner la pura materia en lugar de Dios, no se puede suplantar la providencia por la matemática, la ciencia no puede estar en lugar de la fe; y lo que no puede de ninguna manera admitirse por simples emocionalismos absurdos es *convertir al hombre en payaso haciéndolo Dios*.

Precisamente, los humanismos que pretenden endiosar al hombre, los más «inhumanos» de los humanismos. Es oscuro y tenebroso hacer del hombre la bestia; pero lo es más convertirlo en Dios.

FEUERBACH y MARX, y en otra dirección distinta COMTE, al suprimir a Dios, se quedaron con el hombre entre las manos, y como Dios es insuprimible, lo convirtieron en Dios, sin darse cuenta de que vaciaban al hombre de humanidad. BERDIAEFF ha gritado contra esta monstruosidad casi inconcebible en la mente humana, porque siempre será verdad que si suprimimos a Dios en el cielo tenemos que suprimir al hombre en la tierra. No nos detengamos en la fenomenología humana de lo que nos rodea, pues tendríamos que preguntarnos qué es lo que va quedando de hombre.

Hemos de aceptar lo que yo llamo la «justicia inmanente» de las cosas, y más, la «justicia inmanente» de las aberraciones del pensamiento. El ateísmo es una aberración de la mente; la «justicia inmanente» del ateísmo es la desaparición del hombre: no nos queda más opción que: o esclavos o payasos.

5

HUMANISMO ATEO EXISTENCIALISTA

«El ateísmo no es en mí el resultado de algo y, mucho menos, un suceso en mi vida; es algo que brota en mi como algo instintivo».

NIETZSCHE, *Ecce Homo*

Que el existencialismo es una forma de humanismo y que el existencialismo pretende sacar para utilidad del hombre concreto las últimas y totales consecuencias de un ateísmo integral, es una de las afirmaciones más inequívocas de SARTRE.

Pero a la vez se puede afirmar que el existencialismo, en sus formas más visibles y chillonas, es la «filosofía de la crisis del hombre» en Occidente como forma de ateísmo humanista. El desmoronamiento progresivo del humanismo occidental desde el *ser racional* de Occidente medieval hasta el *complejo libidinoso de Freud*, pasando por el *homoide simiesco* de DARWIN, ha dado por fruto amargo y pesimista esa «filosofía», que podemos apellidar desoladamente «filosofía de la desesperanza» en la que el hombre «se ve condenado a la libertad» (SARTRE).

Mas hemos de aclarar en verdad y en justicia, que no todas las formas de existencialismo presentan como esencial el ateísmo. Ni KIERKEGAARD fue nunca ateo, ni lo es MARCEL, ni lo son los existencialistas teólogos como K. BARTH o TILLICH, por citar algunos.

Esta limitación que hacemos del existencialismo como forma de humanismo ateo, a la forma sartriana y a las formas afines a ella, está justificadísima. SARTRE es el único que ha apellidado a su filosofía *existencialismo*, término que han repudiado otros, como por ejemplo, MARCEL, y que no puede usarse indiscriminadamente si con él se quieren expresar las filosofías de HEIDEGGER y JASPERS *existenzial philisophie* y *existenzphilosophie*.

Sin embargo, como *existencialistas*, filósofos que acentúan su meditación sobre el hombre concreto y existente, figuran muchos filósofos tales como KIERKEGAARD, HEIDEGGER, JASPERS, MARCEL, ARBAGNANO, MERLEAUPONTY, BERDIAEFF, SARTRE, CAMUS, etc. ... De ellos, unos son ateos y otros teístas, como la simple enumeración de estos nombres pone de manifiesto. Por eso nuestras observaciones se limitan al existencialismo sartriano y a toda forma que más escandalosamente ha salido «a la calle», cuanto que ateísmo sartriano se ha presentado como expresión formal y explícita de un humanismo ateo.

Al estudiar la definibilidad conceptual del existencialismo, se conviene en la imposibilidad de hallar una base común a los «existencialismos» que sirva de apoyo mental para hallar una definición. Ni siquiera es posible hallar una descripción del existencialismo en función de una proposición más o menos aceptada por todos.

SARTRE ha puesto como esencial a su existencialismo la proposición *la existencia precede a la esencia*. Esta proposición no sólo no es admitida por los existencialistas, sino que regularmente la rechazan sencillamente. Pero el existencialista francés ni se preocupa de que su proposición-base sea o no sea aceptada, ni de que sirva o no sirva para una definición del existencialismo; lo único que le interesa es que sirve para fijar «su» existencialismo. La intención de SARTRE es conectar sólidamente el ateísmo con el existencialismo como doctrina del hombre; y así, el principio sartriano significa que no existen esencias eternas que preexistan como ideas en la mente de Dios al menos de esa manera, sean anteriores a la existencia de las cosas. El principio lleva, además, a la afirmación de que no existen en absoluto esencias objetivas, pues las esencias están determinadas en función de los intereses y elección de los hombres, sin relación ninguna a Dios.

Mas dejando aparte la cuestión de la definibilidad del existencialismo, es cierto que el existencialismo francés, representado principalmente por SARTRE y CAMUS y sin excluir a algunos más, han acentuado agudamente tanto el ateísmo como el humanismo, o sea, la *interpretación atea del hombre.* Por eso podemos definir descriptivamente el existencialismo, en orden a nuestra exposición, como la forma filosófica y mental tomada en una particular época histórica por la recurrente protesta del individuo libre contra todo a que amenaza o parece amenazar su posición única como sujeto existente, es decir, como sujeto libre que, aun siendo un ser en el mundo y, por tanto, una parte de la naturaleza, al mismo tiempo se destaca

del fundo general de ésta. Nace el existencialismo como una reacción contra las amenazas contra el individuo y la libertad, parapetadas tanto en los materialismos como en los idealismos. Y no sólo en ellos; en la idea judía y cristiana de un Dios personal y trascendente, está la gran amenaza contra el individuo. (COPLESTON).

El obsesivo acento del existencialismo sobre el individuo y su libertad, es una reacción contra la tendencia general de nuestra civilización a disolver al individuo, como individuo y libre, en sus funciones sociales, en la masa. Quizá sea el gran mérito del existencialismo su lucha contra la masificación aniquiladora del hombre.

Por el momento nos interesa su dimensión teológica y humana. Si el existencialismo se considera una protesta del individualismo contra el totalitarismo y la funcionalización impersonal, como humanismo ateo pretende ser la expresión de un nuevo y necesario humanismo; se ofrece como un nuevo camino de salvación. Perdida la fe y abandonado el hombre de todo soporte trascendente, el hombre busca salvarse. En el mundo medieval el *camino de salvación* estaba indicado por la fe cristiana. Pero hoy la fe se ha desvanecido y con ese desvanecimiento surge la duda bases de las mismas bases morales del cristianismo (NIETZSCHE); la filosofía ocupa, en la búsqueda de la salvación, de la teología. El existencialismo pretende ser *camino* en el reencuentro de individuo y su libertad, en la creatividad, de la esencia del individuo por su existencia. Ya Dios no es necesario porque ha muerto y la idea de Dios carece de todo significado; el hombre actual no se preocupa por semejante problema, y cree mejor en la existencia y la historia humanas que se han hecho extrañas a lo divino.

Hay escritores en los que alienta el espíritu de los profetas y señalan con un dedo rígido y justiciero el mal oculto en las raíces del ser humano. Uno de esos escritores es DOSTOYEVSKY que, metido por instinto e inspiración en lo más profundo de la temática existencialista, diagnosticó con más de medio siglo de antelación, la terrible crisis del hombre actual.

El tremendo problema que veía DOSTOYEVSKY era la imposibilidad de saber lo que era el hombre, el hombre *carente de supuestos* sociales, culturales, civilizadores, históricos, religiosos, etc. ... Y llegó inevitablemente a la cuestión metafísica de la vida humana, a los problemas esenciales del hombre y Dios, la fe la libertad, la muerte... DOSTOYEVSKY aterrado vio que Dios desaparecía del horizonte de ese hombre en crisis y, como NIETZSCHE, contempló al hombre erguido por la fuerza de una sustancial desesperanza, en el borde angustioso del abismo de la nada. El no-

velista-profeta ruso negó angustiosamente en las entrañas dolidas del hombre en la tremenda crisis actual, y en las entrañas de la crisis de Dios; DOSTOYEVSKY es el profeta del ateísmo en Occidente, en todas sus formas y matices; el ateísmo del hombre en crisis esencial es su obsesión.

La crisis del hombre occidental en su anhelo múltiple, en su integridad, en su escepticismo nihilista, en sus nostalgias por algo que se ha ido y en su miedo por algo que va a venir; tiene su expresión en la deshumanización atea. En medio de la civilización y el progreso, en medio de los fulgurantes resplandores de la ciencia, el alma del hombre occidental se siente desgraciada y sujeta a tormento. DOSTOYEVSKY sostiene que el ateísmo es el fenómeno más acusado de esta situación de crisis, y cree que el plantear el problema del ateísmo, plantea el problema nuclear de Occidente.

Y este hombre sin Dios y sin humanidad se convierte en la fiera demoníaco-destructora, que sólo Dios puede sujetar en los recovecos del alma humana. Crisis sin comparación posible en ningún otro momento de la historia, crisis en la que se vienen abajo los elementos vitales y éticos que antes nos sostenían; somos los *endemoniados* dostoyevskianos, sin fundamentos espirituales y morales, enfrentados ante un dilema terrible: o cristianismo o ateísmo, con la posibilidad de lanzarse al nihilismo ateo, culminando en el suicidio, en la esclavización cínica, totalitaria del imperio del hombre por el hombre, de la masificación.

La filosofía que ha pretendido concretar esta situación es el existencialismo, al menos en su parte más conocida; el existencialismo que quiere sostener un esqueleto humano en pie, vacío de Dios y vacío de hombre. EI existencialismo es como el marxismo, instintivo y emotivo; y como el marxismo encierra al hombre en el cerco irrompible de lo terreno. DOSTOYEVSKY encuentra una salida a la situación crítica del humanismo ateo, y es, que el hombre recupere la *conciencia de criatura*, lo que se conseguirá volviendo al hombre; niños, incultos, ignorantes, mujeres del pueblo, que no han perdido su fecunda originalidad.

Aunque resulte resulte difícil, ni sea tan propia de este lugar, una exposición sistemática de la temática del existencialismo sí es claro que el existencialismo se presenta ante todo como humanismo negativo y pesimista; quiere hacer de lo sombrío y negativo, de lo difícil y tenebroso, el acomodo mental y psicológico del hombre actual.

El hombre se encuentra solo y aislado en un mundo que no le dice nada, en un mundo que es pura facticidad, una cosa que «está» ahí sin cau-

sa y sin finalidad, opaco e impenetrable, sin intencionalidad y sin sentido; hombre y mundo son dos cosas que ni se tocan ni se encuentran)

Ante este mundo irracional, el hombre queda decepcionado, sólo, sin apoyo en sus problemas; el hombre se siente en un foso profundo de penuria y miseria, hastiado, aburrido, fracasado; e1 hombre es un desesperado que nada intenta, dice CAMUS, más que conseguir un mínimo de comodidad. En este mundo la libertad y la misma existencia resultan un insoportable martirio, son angustiosas; y como la libertad, precisamente por serlo nada garantiza, el hombre se siente desamparado, sin esperanza y sin remedio: el infierno de la existencia. Fuera del mundo, la *nada*; el cerco irrompible de la *nada* de HEIDEGGER o el *muro* de SARTRE: el hombre sin esencia, el hombre sin Dios, el hombre sin esperanza.

El existencialismo es una de las formas más angustiosas de ateísmo: es el *ateísmo de la desesperanza*, fe y desesperanza son correlativas; sólo tiene derecho a la esperanza quien abriga una fe, y quien no cree en Dios, ahoga en su corazón lo más exquisito, consolador y puro que puede producir el corazón humano: la esperanza. Si Dios no existe, y el mundo sombrío y opaco se desentiende del hombre, queda éste en la noche angustiosa y sin esperanza de aurora.

Si el más allá no es ni siquiera una lejanía brumosa, y si la fe en Dios no es ni siquiera un romanticismo vago e impreciso; el mundo como pura facticidad ni toca ni, mucho menos, llena los vacíos inmensos del alma humana. No queda más que un cielo terreno a la vez brillante y triste: el cielo del confort, de la buena salud animal, de la buena vida, de los placeres, remedio desolador y sin esperanza de un cielo perdido. CAMUS lo lloraba trágicamente, al ver la caducidad de ese «cielo terreno» vacío y agotador, sostenido por apariencias, tarado con lacras inconfesables, lleno de limitaciones, y salpicado de hospitales. El existencialismo no admite el cielo terreno, porque la vida es un eterno deseo insatisfecho, es un perenne sufrimiento, es el dolor en marcha; luego este mundo ni procede de Dios, ni Dios existe (SCHOPENHAUER); es el peor de los mundos posibles y, ni viene de un Dios, ni lo supone (E. VON HARTMANN).

Hemos de hablar en su lugar del problema del dolor y de la existencia de Dios. Indico aquí solamente que sólo la existencia de Dios da sentido al misterio del dolor, sólo el sentido espiritual del ser humano da una explicación suficiente al enigma del dolor, porque sólo Dios y el sentido espiritual del hombre abren una esperanza al corazón humano. Es más: el sufrimiento con esperanza es la gran fuerza de la moral humana, y hasta

NIETZSCHE se vio obligado a confesar que la disciplina del sufrimiento es lo único que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre. Y quizá sea el dolor humano la razón dinámica de progreso.

El existencialismo a fuerza de aislar al hombre y endiosado en una autonomía total, ha acabado por deshumanizarlo, destruyendo a la vez a Dios y al hombre.

EI ateísmo existencialista es primordialmente una rebelión de la voluntad, que intenta defender la libertad y la persona contra un Dios que, si existiese, las destruiría; un Dios que si existiese exigiría sujeción y caería por tierra la autodeterminación esencial de la libertad: si Dios existiese sería inconcebible la responsabilidad, don exclusivo de la persona. Y se plantea el dilema esencial: o existe el hombre libre y Dios no existe, o existe Dios y quien no existe es el hombre libre. El existencialismo se convierte en 1a expresión más cruda del humanismo antropocéntrico, frente a la tradición de Occidente esencialmente teocéntrica.

Nótese que este ateísmo voluntarístico, postulatorio, no se funda tanto en la afirmación categórica de que *Dios no existe*, sino en la *exigencia de Dios no debe existir*. Y esta forma de ateísmo es la actual sociedad occidental la más frecuente, en zonas humanas alejadas intelectualmente del existencialismo, pero que padecen, todos padecemos su influjo por esa ósmosis secreta y realísima que se da en la sociedad humana.

Hallamos aquí una curiosa coincidencia con el teísmo marxista-comunista del orden económico-social. MARX, ateo desde su juventud, no sostiene en el marxismo un ateísmo categórico, sino un ateísmo dogmático; su ateísmo es una *exigencia dogmática*: para librarse del capital hay que librarse de la idea de Dios; para ser anticapitalista hay que ser anti-Dios; por eso exige que no se crea en Dios.

El existencialismo exige que no se crea en Dios para poder salvar al hombre como persona libre. SARTRE ha revestido esta exigencia dogmática con una túnica dialéctica, absolutamente inconvincente. Su ateísmo de SIMONE DE BEAUVOIR, es un ateísmo vital, vivencial, y de ninguna manera dialéctico, como veremos.

NIETZSCHE se debatió trágicamente toda su vida de angustia por dar fundamento a este ateísmo voluntarístico, instintivo, postulatorio. Para NIETZSCHE Dios, y particularmente el Dios cristiano, es un enemigo monstruoso contra la vida; admitir a Dios es negar al mundo. Dios es el enemigo del hombre fuerte y sano, del hombre que condensa la voluntad de poder, que tiene que exigir apasionadamente que ese Dios desaparezca: su

existencia le aniquila, su providencia le esteriliza. No hay más principio creador que el hombre, y no puede sufrir junto a sí, y mucho menos sobre menos sobre sí, a ningún otro.

Por eso la *moral religiosa* es antimoral porque limita la fuerza y la actividad del hombre sano y fuerte, porque corta su marcha hacia la grandeza y el poder. Esa moral, es antinatural; es la estranguladora de los instintos germinales de la vida, sobre los que el único que puede mandar y disponer en el hombre autónomo y absolutamente libre; Dios es enemigo de la vida: «el santo que agrada a Dios es el castrado de la vida». (*El crepúsculo de los ídolos*).

NIETZSCHE se esforzó rabiosa y apasionadamente en demostrar la oposición existente entre el cristianismo y la vida, y ataca brutal y dolorosamente al Dios y a la moral del cristianismo: justicia, caridad, asistencia humana, abnegación, castidad... todo queda condenado, como producto de un Dios que, con la moral de mortificación, se goza en pisotear al hombre convenciéndole de que la virtud es la enajenación de sí mismo.

Dios, si existiese, exigiría la evasión del mundo, y que considerásemos el más allá como la meta auténtica de nuestra vida. Si fuese así, seríamos superfluos, la vida estaría vacía, el mundo no tendría sentido.

No queda más que exigir que Dios no exista; no queda más moral que negarle; no queda más virtud que el orgullo: «Mi Yo me enseñó un nuevo orgullo y yo se lo enseño a los hombres: no hay que esconder la cabeza en la arena de las cosas celestiales, sino que hay que llevarla erguida con aire de libertad: ¡una cabeza de tierra que da sentido a la tierra! ... ¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos, con el poder de vuestra virtud! ¡Poned generoso amor y vuestro conocimiento al servicio de este sentido de la tierra! ¡Así os lo pido y os conjuro a que lo hagáis! » (*Así hablaba Zaratustra*).

Consumando su ateísmo instintivo, exigitivo, postulatorio, NIETZSCHE libraba del *pecado* al mundo. El mundo es inocente; sólo pensando en un cielo futuro, particularmente el cristiano, se convierte al mundo en algo diabólico y condenable. La virtud cristiana es pecaminosa porque es destructiva del hombre. La fe en el Dios cristiano, es una injuria al cuerpo, al gozo, a la hermosura, a los instintos sanos y fuertes; la fe en Dios sólo puede provocar en el hombre «remordimientos de conciencia»; «por eso negamos a Dios y negamos la responsabilidad en Dios. Y de este modo estamos redimiendo al mundo».

NIETZSCHE es la negación rabiosa, y a la vez dolorosa, del teísmo específicamente cristiano. Es tal la inversión total de valores que en su cabeza genial, poética y enferma, se opera, que a todas luces su ateísmo se hace inconvincente. Fue una víctima de su época y chocó con una forma de cristianismo liberal, conformista, formulario y vacío. Exageró el concepto de hombre *sano y fuerte*, el concepto de *voluntad de poder*, y caricaturizó un cristianismo fácil de atacar de la manera más dura y más brillante. No se puede negar la dimensión moral y religiosa del hombre, y tanto más cuanto más persona sea; no se puede juzgar al cristianismo por las deficiencias y mixtificaciones de los cristianos, no es posible montar una moral en el simple orgullo y en la fuerza; él mismo es un ejemplo dolorosísimo de esta imposibilidad.

NIETZSCHE confundió la caridad cristiana con el altruismo de un COMTE y con la filantropía humanitarista del humanismo ateo de su tiempo; confundió la justicia con el igualitarismo y, por tanto, no veía al hombre como hermano, como prójimo, como hijo de Dios. No tuyo capacidad para ver por exceso de odio instintivo, que las virtudes cristianas son defensoras del hombre en su cuerpo y en su alma. Hoy se lo dirían muchos existencialistas, que ven la tragedia de una caída sin fondo en el abismo; esos existencialistas que no ven más que *crime and sexe* como esquemas del humanismo actual, o que sintetizan las dimensiones del hombre actual en la lectura de periódicos y la lujuria (CAMUS), o que exaltan el suicidio como la acción más noble y la salida más digna de este miserable mundo (E. JASPERS).

¡Locura o suicidio, como salidas posibles al ateísmo amoralista! No usamos la palabra *suicidio* más que en el sentido riguroso que atormentó a CAMUS.

En concreto, la «salida del suicidio» no es ocurrencia nuestra, como lo demuestran estas desoladoras líneas de KARL JASPERS, ateo existencialista:

> «La pregunta ¿qué fuerzas nos hacen vivir? tiene en su base el asombro que después de todo queremos vivir. Porque en vista de la situación real en que nosotros los hombres nos encontramos en el mundo, en una contemplación realmente desnudada, lo más natural parece ser querer morir inmediatamente. Lo mejor no haber nacido nunca, y en segundo lugar, morir lo antes posible, nos dice Sófocles. No se nos ha preguntado por anticipado si queríamos vivir.

»¿Por qué es tan poco frecuente el suicidio? Responde en la mayoría de los casos, pero de ninguna manen en todos, a realidades clínica psiquiátricas empíricamente reconocibles. ¡Pero qué difamación del hombre sería considerar el suicidio en sí como algo enfermizo! ¡Y qué concepto irreflexivo de lo que es enfermedad sirve aquí de medida!

»El suicidio atestigua la elevada dignidad del hombre) Es un signo de su libertad el que pueda decir que «no» con maravillosa serenidad, y que, por encima de su propia existencia, pueda actuar tranquilamente según ello. El suicidio de Catón («a los dioses les ha gustado la causa de César, a mí la causa de la República») fue capaz de sojuzgar hasta a un César al convertirse en fanal de un poder adversario indestructible..., el suicidio que brota de la dignidad de la libertad no persigue ningún fin. En él, el hombre está más allá de las luchas del mundo...

»La posibilidad real del suicidio en la época nazi estaba basada en la violencia exterior, no en un motivo interior. Significaba escapar al dolor físico y sus consecuencias o bien significaba la solidaridad con el prójimo en el aniquilamiento.

»Pero el hecho de que existieron los grandes hombres que... con el suicidio demostraron su superioridad frente al mero vivir, es como una garantía para la condición humana... La realidad del suicidio merece respeto...» (*Universitas*, sept. 1964).

Y ... ¡un silencio atónito comenta estas estremecedoras y acongojadas palabras de uno de los más conspicuos representantes del existencialismo!

NIETZSCHE es un ejemplo de un ateísmo producido por ceguedad mental, más exactamente, por un odio reconcentrado contra el Dios cristiano, que le desequilibró la mente.

Si NIETZSCHE negó a Dios en nombre del hombre sano que aspira al poder y al dominio, y que encuentra en Dios un obstáculo insuperable; N. HARTMANN predica hoy un ateísmo frío y académico, pero terriblemente destructor, en nombre de la moral. No se fija en el poder y el dominio; su punto de arranque es la moral, el *hombre como ser moral orientado hacia los valores*.

Parte N. HARTMANN del hecho de que el hombre es un ser moral, y con frialdad académica arguye: *la moralidad sólo es posible si Dios no existe; luego Dios no puede existir*.

NIETZSCHE, y HARTMANN son formas extremas de una forma de ateísmo que, en dosis mínimas, es muy frecuente en el hombre de Occidente, incluso en el hombre cristiano de Occidente. HARTMANN concretamente desarrolla una forma de ateísmo muy actual y muy frecuente.

El ateísmo de HARTMANN es un ateísmo postulatorio; carece de fuerza categórica; exige, por el contrario, que Dios no exista, es decir, ataca indirectamente la existencia de Dios. Se reduce a lo siguiente: *el hombre es un ser moral, porque el hombre es un ser libre.*

La libertad del hombre tiene como fines específicos: la configuración del hombre mismo; la configuración del mundo que le rodea, y la constitución autónoma de valores, necesaria para la configuración de sí y del mundo.

Ahora bien; un Dios existente es intrínsecamente incompatible con estos fines específicos de la libertad. Si Dios existiese, la libertad desaparecería, y con ella el orden moral; el hombre quedaría reducido a algo sin sentido.

Según HARTMANN, Dios, si existiera, sería la causa única total de todas las cosas es decir, habría determinado causal y axiológicamente, originaria y finalísticamente, toda la realidad y todo el devenir del mundo; de donde se deduce inmediatamente que el hombre ni tiene ya nada que hacer ni tiene libertad, ya que el determinismo causal y axiológico impuesto por Dios al mundo es intangible e inmutable; la libertad carece de sentido, el mundo moral no existe: todo sería una marcha fatal sometida a los fines inflexibles impuestos por Dios al mundo. *Libertad, moral y persona* quedan ahogados en ese determinismo monstruoso.

Además, Dios sería quien diese valor a las cosas, sería el determinante axiológico de la realidad: *sólo tendría valor lo que Dios quisiera*. Consiguientemente, el hombre no podría valorar nada, su libertad carecería de finalidad; el valor proviene de algo ajeno al hombre, con lo que la autodeterminación de la persona, ha desaparecido, y con ella la moral. Dios no puede existir precisamente en fuerza de la moral.

Pero además, la fe en Dios, impondría exigencias al hombre lesivas de la libertad; impondría al hombre la fe y la esperanza de lo supraterreno, con lo que lo terreno quedaría desvalorizado, y *la moral mira exclusivamente a lo terreno*. Indudablemente la fe en Dios obligaría a pensar en lo ultraterreno; pero ¿a qué viene ese despilfarro de energía moral?

El hombre, para HARTMANN, es lo más pleno y lo más importante que existe: un Dios existente tendría que anteponerse al hombre, lo que sería una inmoralidad absolutamente antihumana.

Pero son asimismo inmoralidades contra el hombre, son dos atentados contra la moral los conceptos de *pecado* y *redención*. La existencia de una fe en Dios supondría que la falta moral sería un «pecado», y ese Dios sería el «redentor» de ese pecado. No puede concebirse, dice HARTMANN, un atentado mayor ni contra la dignidad del hombre, ni contra la autonomía de su libertad, porque sería admitir una ley exterior al hombre que le rige y le gobierna y en ese momento el hombre perdería la libertad, dejaría de ser moral.

Suponer un Dios «redentor» es suponer un «pecado» que no existe; y suponer la liberación de esa culpa, es aniquilar la libertad. La redención sería el mayor mal moral, mayor que soportar la misma culpa de la que el hombre no quisiera verse jamás libre. La redención y el concepto de culpa o pecado suprime el orgullo moral de la autodeterminación total y plena del hombre.

Nos hallamos ante una forma de ateísmo profundamente antihumano y anticristiano; tan monstruoso como el confusionismo en que se mueve la aparentemente fría cabeza de HARTMANN.

Sin embargo, no creemos que se trata de una forma radicalmente nueva del ateísmo occidental. HARTMANN revive vigorosamente los esquemas fundamentales del nominalismo del siglo XIV, los depura y los lleva a sus últimas consecuencias, a las que no pudieron llegar aquellas mentes integralmente teísticas: *aunque lo expliquemos mal, Dios existe por encima de todo*. HARTMANN se expresa de otra manera: *si explicamos bien al hombre, Dios no existe*.

Es verdad que el hombre es moral y es libre; pero de ninguna manera es verdad que el hombre sea el ser perfectísimo y pleno que sueña HARTMANN en sus apriorismos.

No es verdad que Dios sea el *único valor*, el *único* operante, el *único* valorante; Dios es la perfección infinita, pero no excluye otros valores y otras causas. Si Dios excluyese la moralidad humana, es evidente que Dios no existiría; pero ese Dios exclusivo y aniquilador de la libertad del hombre, sólo existe en la mente de HARTMANN; con ese Dios absurdo se engañó, e hizo bien. Pero el Dios real no es ese.

Es falso que Dios sea el único operante; el hombre actúa como verdadera causa, el hombre crea, el hombre transforma y configura el mundo, creando cultura y formándose a sí mismo; no es una causa infinita, pero es verdadera causa. Dios no es el único que posee el poder de obrar.

El hombre tiene principio y fin como el mundo, y por lo tanto, crea valores al cumplir y llenar las finalidades propias. HARTMANN se ha equivocado trágicamente tanto en el concepto de Dios como en el del hombre; crea *humanismo ateo* que ni da razón de la no existencia de Dios ni tampoco explica la moralidad del hombre. ¿Qué significa una «libertad sin ley?». El hombre es relativamente autónomo; su grandeza humana consiste precisamente en el régimen de esa relatividad. En el orden de lo moral el hombre, como supone HARTMANN, no es totalmente autónomo, pero tampoco es totalmente heterónomo, porque dispone de un poder propio, moral y auténticamente suyo, y por eso es hombre. El hombre tendría que inventarse un Dios, si no existiese.

La idea de autodeterminación obligó a NIETZSCHE a negar a un Dios providente, como la idea de autorrealización obliga a HARTMANN a negar un Dios omnipotente. Dos premisas existencialistas que preparan el ateísmo escénico, escandaloso y cabaretero contemporáneo; ese ateísmo existencialista del *cosmos atheos*, del que el hombre no es más que un fragmento oscuro de fatalidad.

Ya dijimos que es prácticamente imposible dar una definición completa del existencialismo, y quizá sea el clásico *tot capita quot sententiae* la definición más exacta.

Mas dentro de su multiplicidad formal y dentro de sus doctrinas hirientes y paradójicas, podemos hallar como una especie de temática, o mejor, de tonalidad común a los existencialismos, muy particularmente, a los existencialismos ateístas. Esta tonalidad puede concretarse en los puntos siguientes:

rebelión contra cualquier forma de abstraccionismo sistemático, en el que se volatiliza el sentimiento de sentirse personalmente existir; por eso se sigue la

rebelión tanto contra la ciencia como contra la filosofía, que con la simplificación rígida y sistemática de los esquemas y principios, desconocen la complejidad real del ser existente, ignoran su verdad y la deforman al confundir al ser existente con una abstracción fría y simplificada, que no es otra cosa que una representación mental, pobre y estéril:

el existencialismo se concentra en la meditación del hombre y del mundo, con un cierto pesimismo radical que desespera de poder llegar jamás a un conocimiento total de lo que es el hombre, su condición humana, su destino, y cuanto es obra del hombre, como su cultura;

el problema del hombre, *única realidad existente*, no podrá tener solución por medio de abstracciones o «filosofías»; sólo podrá tenerla en su misma *existencia*, o sea, en la complicación del mismo hombre *como existencia* en la realidad del mundo como producto del hombre;

el existencialismo es ciertamente un humanismo, y da testimonio inapelable de la irreductible dignidad humana, de la compleja e inabordable personalidad humana en su originalidad irrepetible, en su libertad, en su autonomía, etc...

Dios es rechazado unánimemente por este existencialismo, como enemigo de las prerrogativas de la persona humana: *Dios y el hombre son incompatibles como existentes*.

Aclaremos este humanismo ateo. Comparándolo con lo anteriormente dicho sobre el marxismo humanista, es clara la actitud existencialista.

Es verdad que el humanismo ateo marxista se concentra en el hombre, pero elimina toda sujetividad; e1 hombre es un *objeto material* exterior a sí, enrolado en el mundo como un objeto del mismo, y sometido a un sistema de fuerzas y leyes que son exteriores al mismo hombre. El ateo marxista desconoce al hombre como intimidad y, dentro de su materialismo, carece de toda posibilidad de llegar a Dios.

El *existencialismo es intimidad*; si plantea el problema del hombre lo plantea *desde dentro* del mismo hombre; le interesa más la sujetividad que la objetividad. La *interioridad existente* como *conciencia libre*; no es una *cosa* del mundo y parte del mismo, sino que es la entraña del mundo, su interioridad, su intimidad existente; en esa interioridad el hombre se *manifiesta existente* con intimidad y libertad, y en ellas piensa, escoge, sufre, delibera, desconoce angustiosamente su origen y su destino, dispone de sí por la libertad, muere. Por todo ello, el hombre se escapa a los sistemas y las abstracciones; como única realidad digna del pensamiento del mismo hombre, construye el mundo o cosmos humano. El hombre no *es* un problema; la existencia es la que problematiza al hombre y por él al mundo.

Nótese un dato curioso. En la época del inflacionismo cultural científico-técnico, el existencialismo desconoce la ciencia y la técnica y sólo co-

noce la fe, el pecado, la muerte, la libertad, etc. ... Estas determinan perfiles humanos; aquéllas, no. ¡Actitud meditable!

Tiene razón el existencialismo al protestar contra la pérdida progresiva del hombre como individuo existente, contra su masificación, contra su anulación; pero el existencialismo no tiene razón en la motivación de semejante protesta. Es verdad que sólo el individuo «desmasificado» adquiere autenticidad humana, sabe preguntarse a sí mismo, puede decidirse, realizarse, comprometerse, ser existente y ser libre. Pero no es verdad que el individuo sea autorrealización y libertad absolutas, y que por esto tenga necesariamente que negar a Dios y rechazar cualquier tipo de sujeción a Él.

Concretemos. Una falsa idea de libertad y autorrealización o autodeterminación fue la que obligó a NIETZSCHE y a HARTMANN a negar a Dios, a rechazar la misma idea de Dios. El hombre, por su parte, no puede renunciar a sí mismo, cual sería el renunciar, al admitir a Dios, a la posibilidad de autorrealización, posibilidad que debe lanzar al hombre con: Dios. HEIDEGGER, sin ser tan agresivo en sus fórmulas, no se contenta con negar a Dios (ateniéndonos su primera interpretación), sino que pretende, arrancando de raíz toda polémica teológica, demostrar que la mente humana carece totalmente de datos para plantearse el problema de Dios. Si SARTRE, por ejemplo, cree que Dios es un huésped sin justificación dentro de la hospedería de los filósofos, HEIDEGGER no cree que ni siquiera podamos hablar del huésped: *Dios no es otra cosa que el absurdo de un problema sin datos*. Por higiene mental filosófica y por la pérdida de tiempo, hay que evitar en el futuro el planteamiento de semejante problema.

Contra los instintivismos ateos de NIETZSCHE, CAMUS, etc. …, HARTMANN sostiene que Dios es un subproducto de una falsa conciencia, y como subproducto es un huésped molesto y monstruoso. Sólo el envilecimiento del hombre ha dado cuerpo a semejante absurdo.

Como puede apreciarse el existencialismo es una posición humana encerrada en sí y erizada, que rechaza a Dios punzantemente.

SARTRE, erizado y frío, rechaza a Dios: « ¡Júpiter! ¡Yo soy mi libertad! Yo no volveré a someterme a tu ley, ya que estoy condenado a no tener más leyes que la mía... Mil caminos hay que conducen hacia ti, pero yo no puedo seguir más que mi camino; porque soy un hombre, Júpiter y cada hombre debe encontrar su camino...» (*Les Mouches*). Confesión definitiva por la que Dios es rechazado de la totalidad de su universo personal de vida y de pensamiento, dentro de una inmoralidad absoluta: «GOETZ.— Haz

el mal y verás qué ligero se siente uno» ... «¿Y qué? ¿Acaso no comprendes que el Mal es mi razón de ser?» (*Le Diable et le bon Dieu*).

Frente al existencialismo de la esperanza de MARCEL, SARTRE se levanta con un existencialismo de la desesperanza sin Dios. La libertad humana poderosa y sin sentido ha convertido al hombre en un absurdo, en el que la fe en Dios ha sido un fracaso y en el que se han perdido todas las relaciones con lo trascendente.

La existencia es un puro hecho con el que nos encontramos; al no habernos preguntado si lo queríamos, resulta que se trata de un hecho ininteligible y, consiguientemente, el hombre es un ser sin razón, ininteligible y libre, con una libertad tan incomprensible como el mismo hombre.

Mas con esa fúnebre libertad, que nos angustia porque no sabemos en qué emplearla, el hombre se realiza a base de *proyectos* que vienen a ser por la libertad, *esquemas de realización humana*; pero esos proyectos no son más que *fracasos*; la vida es «una empresa frustrada desde el principio hasta el fin», dice angustiosamente SARTRE.

Dios, un fracaso; el hombre, un fracaso; la vida, un fracaso. El existencialismo sartriano aísla trágicamente al hombre, que «fuera de este mundo no ve nada; y dentro de este mundo sólo me veo a mí» (SARTRE). ¡Angustiosa soledad la del hombre del humanismo sartriano!

No es de este momento exponer la esgrima dialéctica de que usa y abusa SARTRE para convencerse que Dios no existe. Prescindiendo ahora del funambulismo malabarista de que hace gala abusivamente, y en el que comete el mismo pecado que ataca tan vigorosamente en los sistemas y abstraccionismos no existencialistas, a saber, un conceptualismo completamente ajeno a la realidad; toda la especulación espesa y masiva sartriana, puede condensarse de esta manera: admitir a Dios, sería convertirme a mí en algo extraño a mí mismo: Dios sería el causante de un enajenamiento del que yo sería víctima, y en ese enajenamiento no se daría más que el miedo, la vergüenza y el odio. Dios no significa más que el robo de mi personalidad, Dios destruiría mi libertad, Dios me dejaría vacío de mi sujetividad e intimidad. Sin dejar de ser yo, no puedo convertirme en un *sujeto-para-Dios*; yo soy *en-mí* y *para-mí*, y sólo así puedo conservar mi libertad. Cualquier *otro* que me mire (*teoría de la mirada*), no sólo interviene perturbadoramente en mi mundo, sino que internamente me esclaviza, no me deja ser yo, aniquila mi libertad.

Dios, por consiguiente, es el *concepto de otra persona* y *gran persona*, que ha de mirarme constantemente con una mirada que me aplasta, que

me reduce a «cosa»: me despersonaliza para cosificarme. Pero yo existo como persona y como ser libre, yo no soy una «cosa»; luego Dios no existe. Es muy posible que sea el mismo SARTRE quien dude más seriamente de su tinglado dialéctico; pero sus afirmaciones son claras, aunque inconvincentes: «Yo no soy, como se ha dicho, un pesimista; soy una persona que procura que la gente se vea a sí misma con más lucidez, y éste es el motivo por el cual no me aprecian. Asusto a la gente. Diría que los seres humanos han temido siempre pensar... Hemos perdido en religión, pero hemos ganado en humanismo. El ideal es ahora liberar y ayudar a la humanidad a emanciparse, con el resultado de que el hombre se convierta realmente en un absoluto para el hombre.

Quizás sea demasiado soñar el pensar en el hombre «como el absoluto de sí». El ateísmo humanista de SARTRE desemboca, él lo ha dicho, en los «infiernos terrenales». El hombre en el humanismo sartriano, llega impesadamente a un universo opaco, indiferenciado, sin sentido; pero en un hombre obsesivamente dominado por la angustiosa conciencia de su contingencia y su libertad, una libertad real y sin finalidad cognoscible. Ese hombre, en un medio ininteligible y sin fines orientadores, vive la dolorosa responsabilidad de realizarse a sí mismo, de hacerse, por medio de la libertad que le prepara para la *elección existencial*.

Dios, la religión, la moral fundada en mandamientos, etc. … no son sino excusas para obstruir la acción de la libertad, que no admite trabas ni estorbos. El único objeto de fe que puede existir, no es Dios sino el hombre; por eso el hombre puede definirse como «el ser que aspira a ser Dios».

SARTRE se debate en un intrincado laberinto dialéctico: este mundo angustioso y desarmónico, dominado por el mal, es ateo. Por otra parte el mal suscita el recuerdo a Dios porque el hombre vive la conciencia de su impotencia. Es decir, así como la inteligencia es corrosiva de Dios, y ella y la dialéctica del ser nos llevan a la negación de Dios como un absurdo; la vida y la dialéctica del mal nos lleva a ese Dios como soporte y salvación del hombre. Pero *eso es una mala fe*, dice SARTRE, es la fe en el absurdo y, sobre todo, es la fe que destroza mi libertad. La fe en Dios como consuelo del dolor, nos arrastra al dolor supremo de perdernos como hombres.

El ateísmo existencialista es angustioso. Mientras el marxismo cree en el mesianismo proletario, espera un paraíso en una futura sociedad sin clases, lucha por la recuperación del hombre caído en supuestas esclavitudes y opresiones; el ateísmo existencialista queda aislado, a ciegas y sin esperanza; un ateísmo en el que todo es *náusea* y *angustia*, en el que la li-

bertad, para cuya defensa se ha aniquilado a Dios, resulta ser angustiosamente perniciosa, triste, el don inútil de una existencia sin razón suficiente.

Sin embargo, la realidad se impone. HEIDEGGER titubea en sus últimos escritos; SARTRE en su última obra *Les Mots* deja un amago de duda sobre la auténtica profundidad de su ateísmo; CAMUS luchaba con conmovedora desesperación por buscar algo en el fondo del absurdo. Pero recordemos que una realidad misteriosa se imponía sordamente al mismo NIETZSCHE que se enorgullecía de ser el «asesino de Dios», y esa realidad era la naturaleza religioso-teológica del hombre: los hombres, decía, no saben vivir el « ¡Dios ha muerto! ». Pasarán milenios antes de que la sombra de Dios desaparezca de los muros de la caverna... ¡Así son los hombres!

NIETZSCHE ya sentía la tragedia que ha hecho angustiosa la existencia del hombre existencialista: desde que no hay Dios, la soledad se hace intolerable; y será horrorosamente intolerable hasta que el hombre no descubra su propia divinidad. Pero antes de que llegue ese momento ... ¡pasarán milenios!

ALBERT CAMUS vivió intensamente su ateísmo; su drama fue el ateísmo. SARTRE le acusaba de no ser suficientemente ateo, de ser un ateo poco coherente; de sostener un ateísmo que nada podía hacer por los desgraciados. SARTRE llego a sospechar que CAMUS estaba cometiendo en su alma una «gravísima culpa», la de creer en secreto en Dios. Si Dios ha muerto, dejémosle en paz y tranquilo, no nos ensañemos con un muerto que, además, ya no puede hacer nada por las víctimas de este mundo.

Es muy posible que CAMUS no «aparezca» suficientemente ateo, por haber querido serlo demasiado. Pero está en la línea de la *rebeldía contra Dios*; CAMUS nos habló del *hombre rebelde* como de su autodefinición.

El doloroso problema del ateísmo camusiano se mueve en el mundo opaco y sin sentido de SARTRE, pero Conos acentúa el problema del mal y del dolor, como veremos en otra parte. Ese mundo es enigma y una esfinge que acabará por devoramos. Y ¿el hombre? CAMUS busca desesperadamente un punto de apoyo para mantenerlo en pie, sólo encuentra la *vida*; el absurdo, la única realidad de que podemos darnos cuenta en este mundo oscuro y opaco, nos tiene que llevar por necesidad, individual y colectivamente, al suicidio. Pero el *vivir es un deber*. Un deber ¿por quién y por qué impuesto? No hay respuesta. Es la misma rebeldía lo que despierta en mí la conciencia de mí; sin rebeldía yo no sería yo, me faltaría la conciencia de mí; mas ese yo y mi conciencia, me imponen la tarea de vivir, es un de-

ber: el suicidio consiguiente a la *conciencia de absurdo* es otro absurdo sin sentido, sin razón de existir: *Protesto, luego existo*. Nos hallamos con un humanismo ateo es expresión más precisa es: *vivir sin resignación y esperanza*.

CAMUS se rebela. Dentro de la línea estrictamente occidental del ateísmo, CAMUS no se rebela contra una razón abstracta o un Destino impreciso; se rebela contra un Dios personal y concreto, a quien pide cuentas por el dolor, por la muerte. Rechaza a Dios, pero también rechaza el *ser Dios*; no se trata de una rebelión prometeica, porque Prometeo se convirtió en dios, después de derrocar a los dioses, y arrastrar tras sí a las multitudes envilecidas. Las muchedumbres humanas, filosofa CAMUS, están agotadas y hastiadas de sufrir y de morir, y rechazar a un Dios que no les ha resuelto nada. CAMUS quiere seguir siendo eternamente *Sísifo*, el del mito clásico.

Sin embargo, en el alma del existencialista francés, se adivinan resonancias cristianas. El ha dicho que es ateo como «de nacimiento», es ateo porque lo es, sencillamente; su ateísmo es un hecho vivencial, sin complejas causalidades ni oscuras motivaciones. Ni siquiera nace su ateísmo de la convicción de la falsedad del cristianismo; jamás se puso ese problema y por lo tanto, jamás se dio en él esa convicción. Es ateo, confiesa, porque nunca pudo entrar en el cristianismo:

Por otra parte, la categoría de *santidad* le obsesionaba; andaba buscando para la solución de su humanismo sin Dios, al *santo sin Dios*. La doctrina de la *gracia* le dominaba de tal manera que llegó a afirmar: *«cómo vivir sin la gracia es el gran problema del siglo XX»*. «¿Se trata de un cristianismo íntimo, oscuro e impreciso? CAMUS llamó al cristianismo que veía «una filosofía de la injusticia»; pero ¿adivinaba en el cristianismo, en un cristianismo purificado, las verdaderas posibilidades de un verdadero humanismo? La tragedia de enero de 1960 ha dejado sin respuesta preguntas planteadas por el hombre que sin Dios, se encontró con un hombre absurdo y destrozado por el dolor y la muerte. JASPERS se dolería de que el hombre camusiano no tuviese energía ni para matarse, como única salida posible a su «misterio». El cuerpo destrozado de Camus entre la chatarra de un automóvil, no deja de ser el símbolo trágico de un humanismo que deja al hombre destrozado entre los escombros de todos los absurdos.

El hombre moderno está un poco desengañado de todo. Los paraísos terrenos profetizados, le van dejando tan insensible y frío como los humanismos de la libertad autónoma y la vida como imperativo insoslayable.

Suprimido Dios, todo se le ofrece a largo plazo, un largo plazo que ... ¡cae fuera de los límites de la vida! ¿Qué le interesa todo ello al hombre?

Por otra parte, el hombre moderno, todo lo socializado y existencializado que se quiera, se enfrenta ante un futuro poco tranquilizador y menos halagador que lo que fuera necesario y justo; no podemos disimular que al hombre de hoy lo devora un miedo constitutivo y frío, que hace aún más trágico su ateísmo. Sin Dios, el hombre acaba por no saber a dónde dirigirse, su vida no le sirve porque está amenazada por todas partes; y que él sea el «dios de sí mismo», el hombre moderno no le cree: el *existencialismo de la existencia del dolor y la muerte* acaba con todas las ilusiones.

El ateísmo del hombre de hoy, está enraizado en el deísmo de TOLAND, es decir, en el deísmo en general que, si admite un Dios, ese Dios carece de providencia, y se queda lejano y ausente, en lo más escondido y recóndito del cielo, sin interés por el hombre; está enlazado con el pesimismo voluntarístico de SCHOPENHAUER que no admitía a Dios porque este mundo era el peor de los posibles; está empapado del espíritu prometeico de una cultura para la cual la ciencia ha descubierto y deshecho todos los misterios del universo y... ¡sin misterios Dios no tiene razón de ser!

Seguiremos nuestra meditación; pero hemos de recordar la sentida afirmación de MAX SCHELLER: *la negación de Dios es un postulado del hombre moderno*.

6

LA CIENCIA Y DIOS

> «No se puse naturalmente esperar que estos conceptos y estas leyes puedan abarcar todo el dominio de la experiencia... Este estado de cosas hace igualmente imposible el querer fundamentar sobre el conocimiento científico las profesiones religiosas o profesiones de fe, destinadas a informar la conducta de la vida. Su motivación no podría hallarse jamás fuera de conocimientos definitivos que no pueden aplicarse, sino a campos limitados de experiencia...».
>
> M. W. HEISENBERG, *La naturaleza de la física contemporánea.*

Tres son las corrientes ideológicas que determinan nuestros esquemas de cultura, la sociológica, cuyo perfil mental es exclusivamente marxista; la filosófica, concretada en el existencialismo; y la científica, hoy mezclada con la técnica. En el momento cultural moderno, en nuestro humanismo actual, no existe una corriente determinante teológica; y las tres corrientes enumeradas, son ateas.

El hombre moderno está un poco alucinado por la ciencia y no admite más certeza que la de la ciencia, y el que llamaba TOYNBEE «saco de herramientas» de la técnica, no solamente le ciega, sino que le hace creerse capaz de todo, sin reconocimiento de límites.

En líneas generales el ateísmo científico, la corriente cientista atea, plantea así su tesis: ninguna ciencia positiva puede admitir a Dios como principio, pero tampoco puede llegar a Él como fin. La ciencia sólo puede regirse por leyes inmanentes a la misma realidad; y consiguientemente un Dios exterior a esa realidad, es algo inútil e imposible. Por lo tanto, Dios no existe. Al no poder captar a Dios por los medios de que dispone la ciencia, hay que negar la existencia de ese Dios.

Esta síntesis escueta y clara de la dificultad cientista contra la existencia de Dios, nos pone ya en el camino recto hacia el fallo esencial de semejante raciocinio; confunde un problema de estricta *metodología* con un problema de *afirmación*: el *método* de la ciencia no sirve para captar a Dios; luego Dios no existe. Racionalmente esta confusión es una monstruosidad. Pero, además, identifica los conceptos de *inutilidad* e *inexistencia: Dios es inútil, luego no existe*. Es claro que aquí no se da consecuencia lógica y la monstruosidad racional es aún superior a la precedente.

El que la ciencia actual o, más bien, el cientismo, ponga como fundamento de la no existencia de Dios, la inutilidad científica del mismo, es una forma de ateísmo vieja e inconvincente; es el ateísmo epicúreo que relegaba a los dioses a la inútil ociosidad de intermundos, como seres inútiles para intervenir en el curso de la naturaleza. En realidad se trata de una forma de ateísmo coincidente con el deísmo de TOLAND y TINDAL, que admitían un Dios inútil, ajeno al hombre y a la naturaleza, sin fuerza y sin providencia.

Una de las raíces del ateísmo cientista moderno, que viene ya de los ingenuos entusiasmos del siglo XVIII, está en el sentido de exclusividad que le es sustancial.

Es indudable que la ciencia tiene su voluntad; gnoseológicamente hablando es innegable. Lo trágico para el cientismo moderno es que ese nivel propio de verdad, se considera el único; es como un velo que impidiese ver otros niveles, olvidándose que la ciencia tiene sus límites implacables, y que no abarca ni toda la realidad, ni siquiera la mayor parte. Lo malo del mundo moderno, y no hablo ya de los científicos que son más prudentes, sino del cientismo como forma masiva de cultura, es que ni concibe otro nivel de verdad, ni mucho menos lo concibe superior. En este sentido, el cientismo se ha convertido en un verdadero *opio del pueblo*. El cientismo ignora la dimensión filosófica y, conociendo muy limitadamente la naturaleza, desconoce totalmente la natural humana; del orden de la fe, no tiene la menor sospecha; y el orden de la fe es sustantivo al ser humano.

El cientismo ambiental moderno, nacido del materialismo dialéctico, marxista, sostiene, por los confusionismos antes dichos, la posibilidad de demostrar científicamente la inexistencia de Dios. JEAN ROSTAND, sin embargo, sostiene que la ciencia jamás podrá responder a los grandes problemas humanos. Jeans, Heisenberg, y otros, chocan con los límites de la ciencia y admiten que no todo puede fundamentarse en el conocimiento científico, sobre todo el sistema de verdades que determinan la conducta

humana. En este punto los científicos modernos han perdido el optimismo de los científicos del siglo XIX que, corno BERTHELOT, afirmaban que la ciencia, y sólo la ciencia, era el único fundamento de la moral y la religión.

Antes de otras consideraciones hemos de distinguir dos posiciones muy corrientes en el problema de las relaciones entre la ciencia y la fe: la posición *confusionista,* obra de la intelectualidad marxista, que pretende dar las pruebas *científicas* de la inexistencia de Dios, que halla su correspondencia en los cristianos concordistas que pretenden responder con las pruebas *científicas* de la existencia de Dios; y la posición *separatista* de los dominios de la materia y de lo espiritual; el primero correspondería a la ciencia y el segundo a la filosofía y la fe. Estas dos posiciones son absurdas científica y metodológicamente. La posición correcta ha de ser la de *convergencia* o *concordancia,* la sostenida por el jesuita TEILHARD DE CHARDIN, sin entrar ahora en la discusión de esta personalidad científico-religiosa.

Es necesario, que nos detengamos un poco en la mecánica interna del ateísmo científico o cientista; y reconocemos que esta especie de ateísmo, es más compleja y difícil que la optimista e ingenua de los científicos del siglo XIX; la actual es más sutil, es más dialéctica, y sus fallos lógicos se esconden más celosamente en ciertos recovecos mentales, oscuros y difíciles de descubrir.

Cuando la ciencia, y usamos este término en el más riguroso y actual contenido gnoseológico, se aventura a una afirmación o a una negación de la existencia de Dios; la ciencia se sale de sus límites, para adoptar ilógicamente una posición filosófica.

Es verdad que el cientismo moderno es ateo, pero también es verdad que la dificultad que plantea la ciencia contra la fe en Dios, es estrictamente *filosófica* y de ninguna manera científica. En rigurosa metodología científica es metafísicamente necesario un medio filosófico para decidir que si Dios no es objeto de una ciencia positiva, queda excluido de toda clase de existencia.

Esta conclusión exclusiva y evidentemente ilógica, se funda en dos supuestos, que no son científicos sino *filosóficos,* a saber: *el objeto de la ciencia es todo el ser y no existe más conocer científico que el experimental*.

Ambos principios, rigurosamente falsos, repetimos que no son científicos, sino específicamente *filosóficos*; son afirmaciones de orden metafísico de ninguna manera experimental, y que dejan a la mente humana fue-

ra de todo conocimiento de la trascendencia, de la interioridad y del misterio. Esto rebosa toda ciencia; y si el cientismo fuese lógico y no cayese en la promiscuidad metafísica por culpa del materialismo dialéctico, se vería imposibilitado de explicar las mismas ciencias del espíritu.

Existe un orden de conocimiento superior al puramente fenoménico experimental, existe una trascendencia en el entendimiento humano por la que el hombre busca lo sustantivo más allá de lo accidental, va tras la realidad profunda escondida tras el fenómeno, y a la que no llega la ciencia.

Para que Dios sea pensable, al menos en un grado satisfactorio para la mente humana, es necesario que la naturaleza, el mundo y la historia no se confundan ni identifiquen con un ser abstracto y absoluto, y que pueda concebirse la trascendencia como posible; es necesaria una interioridad humana, para que por la conciencia le sea dado al hombre el sentido de la interioridad y del más allá de las cosas; es necesario que una experiencia vivida ponga al hombre en presencia de realidades no objetivables, indestructibles por el análisis científico, como el *amor*, la *muerte*, la *vida*, el *honor*..., y que pueda conocer los misterios naturales, analógicos con otro misterio, que es el divino.

El obstáculo, pues, fundamental que encuentra el cientismo para la no creencia en Dios, se funda en una doble ignorancia: la ignorancia de la naturaleza de la ciencia y la ignorancia consiguiente de sus límites.

Es absolutamente cierto que la ciencia, en cuanto ciencia, nada tiene que ver con la trascendencia, ni la interioridad, ni con el misterio; y por lo tanto, cualquier afirmación positiva o negativa sobre esas tres dimensiones *humanas*, carece de sentido, además de ser ya una afirmación no científica, sino filosófica.

Pero es absolutamente cierto, en la más pura y exigente rigurosidad gnoseológica, que aquello que la ciencia no puede percibir en virtud de un postulado de método y que se funda ya en un orden filosófico extracientífico, ni puede ser suprimido ni puede quedar en suspenso; es algo intangible por la ciencia.

En otros términos: queremos decir que la ciencia *es rigurosamente neutra como tal ciencia entre ateísmo y teísmo, entre religión e irreligión*; y en cuanto ciencia carece totalmente de toda potencialidad gnoseológica para emitir un juicio afirmativo o negativo sobre lo absoluto.

Determinemos un poco más. La ciencia, en el sentido más rígido y actual de la palabra, está imposibilitada de trascender lo *fenoménicamente ponderable y mensurable*. Por eso acentuamos el nervio filosófico y de ninguna manera científico, de la objeción que puede presentar contra la existencia de Dios. Por lo tanto, al plantear esa objeción se sale fuera de su terreno, es ilógica, se mete en un orden gnoseológico en el que nada puede decir, sino exclusivamente guardar un sabio «silencio científico».

La ciencia es, pues, neutra; la ciencia se atiene exclusivamente a las leyes, hipótesis, teorías, etc… de lo fenoménico ponderable y mensurable, y bajo el esquema gnoseológico de que, para la ciencia, sólo es conocimiento serio, fidedigno y sistemático el que se atiene a la experimentación pura. Siendo esto así, Dios evidentemente no puede ser captado por conocimiento, Dios ni es ponderable ni mensurable, los controles de experimentación no pueden aplicarse a Dios; Dios por consiguiente será «un desconocido para la ciencia», y en este sentido la ciencia es «atea», no porque niegue a Dios, sino porque lo desconoce, porque cae fuera de su terreno, porque prescinde de Él. Dios no es un fenómeno experimentable, como tampoco lo es el alma, como asimismo no lo es la vida creadora del espíritu. Mas la ciencia rígida moderna, la ciencia-técnica ¿negará la existencia de las ciencias del espíritu?

Modernamente se habla del *ateísmo metodológico* de la ciencia (K. RAHNER), y tal manera de hablar es admisible, aunque equívoca para no pocos, y encierra un sano y verdadero sentido. Según RAHNER, y ello es evidente, se da un orden de objetos, que podemos llamar *naturaleza*, *physis*..., que no pertenece al orden de salud o salvación, están fuera del ámbito de la revelación. En ese campo Dios no aparece como una realidad distinta de las demás cosas y que con ellas y junto a ellas resulte experimentable. Luego la ciencia y toda ciencia que se atenga exclusivamente a ese campo experimentable, ni tropezará con Dios ni tendrá, como ciencia, nada que ver con Dios, por razón del método científico. Es claro que en este sentido se da un *ateísmo metodológico*. RAHNER ve en esta actitud precisiva de Dios por parte del método científico, no un peligro de ateísmo real, sino un medio de depuración de la idea de Dios, y una «confesión científica» de su total trascendencia.

Nos apresuramos a decir que hay que distinguir entre la «ciencia» y el «científico», entre una metodología determinada y el saber humano o el saber como «función del hombre».

Por confundir estas cosas, a la vez elementales y profundas, la ciencia moderna, que es la *suma* del *saber* y el *método*, cae en el fallo radical de proponer el ateísmo como la expresión filosófica, natural y directa de la ciencia, como modo de cultura.

Este fallo supone un fraude lamentable, cometido consciente o inconscientemente por aquellos que cambian la neutralidad teológico-filosófica de la ciencia (conocimiento + método) en un dogmatismo anti-metafísico. El ateísmo como pretendida forma natural filosófica de la ciencia, es una violación real y gnoseológica de la misma ciencia.

Maticemos aún más el *sentido neutralista de la ciencia*. Es cierto que la ciencia moderna ha ayudado a la purificación de la idea de Dios, limpiándola de residuos y adherencias extrañas, mitológicas, antropomórficas, etc... Es una conquista de la legítima autonomía de las ciencias, reconocida por el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, n. 36). La ciencia afortunadamente ha hecho reventar mezclas inconcebibles de mitología, leyenda y metafísica, que pretendían hacerse pasar por filosofías y aun religiones auténticas. La ciencia además ha serenado la imaginación religiosa, tan inflamable en el hombre, y ha enseñado a caminar serenamente hacia el misterio.

Pero si la ciencia no puede afirmar honradamente como ciencia que Dios no existe, y si tampoco tiene argumentos empíricos para demostrar que existe; también es verdad que la ciencia, en un *removens-prohibens* cuidadoso y sereno, puede despejar caminos entorpecidos por el mito, el error, la leyenda, las pseudofilosofías y los «fantasmas divinos». En este sentido la ciencia no sería neural, pero lo sería un terreno puramente *negativo*, francamente valioso.

La ciencia, pues, limpia no pocas veces los caminos; pero en cuanto a Dios mismo, tiene que limitarse a afirmar que ni es un personaje de la historia ni es un fenómeno de la naturaleza. Si la ciencia derriba los «fantasmas de Dios», las representaciones imaginarias de lo divino; deja intacto el problema metafísico, que habrá de plantearse en otro terreno y con otros métodos.

Estas reflexiones, gnoseológicamente categóricas, hieren poco al hombre de la cultura moderna, que padece una «inflación psicológica» debida al éxito de la ciencia. Está más o menos convencido, y no por conocimientos razonados, sino por actitudes pasionales e irracionales (emotivas, sentimentales, etc...), de que la ciencia moderna arrumbó definitiva-

mente una era pueril, montada sobre estructuras mentales primitivas y ya felizmente superadas.

El hombre de la era tecnicocientífica está convencido, por una palmaria «hinchazón mental», de que la visión «científica» del mundo, por los rayos cruzados de la ciencia, ha disipado todas las oscuridades de la naturaleza y de la vida, ha iluminado las zonas oscuras en las que se agazapaba el «misterio» y, consiguientemente, ha asentado al hombre en una zona de seguridad humana, *humanismo científico*, libre de terrores, de supersticiones, de neurosis místicas, de camisas de fuerza morales; la ciencia ha liberado al hombre de Dios, idea obsesiva que nació del miedo y del terror ante los «misterios» de la naturaleza.

El hombre de la cultura tecnicista, poseedor de todos los secretos de la naturaleza, no cree ya en la bella e inútil imagen del «valle de lágrimas»; dueño de sí, a lo que cree, el hombre actual no se somete a una moral estranguladora y tiránica, impuesta por un Dios que no cabe en la ciencia; la religión, por la predicación de la resignación como virtud propia de esclavos, ya no tiene sentido en una sociedad plenamente autónoma. El principio general en el que se funda este humanismo, también humanismo de rebelión y protesta, es la *incompatibilidad de la ciencia y la fe*.

No vamos a detenernos en el clásico y conocido argumento de los *científicos creyentes*, por otra parte tan fuerte; ni insistiremos que semejante actitud supone una espléndida y colosal ignorancia de la historia real de la ciencia humana; ni tampoco repetiremos lo ya archiconocido de la labor del cristianismo en la salvación del patrimonio científico de la antigüedad, con el testimonio aplastante de la obra cultural de la Edad Media, sostenida por el cristianismo.

Pero el hombre humanismo científico (el *hombre medio*, no el sabio que suele ser más realista y más humilde), afectado de hinchazón mental e inflacionismo pseudocientífico, sin caer en la cuenta del abuso casi permanente y constante que se hace los términos *ciencia* y *científico*, *ciencia* y *sabio*, *científico* y *teólogo*, *fe* y *ciencia*, etc..., etc...; ese hombre se escandaliza si se le dice que la ciencia ni lo sabe todo ni lo ha descubierto todo; se escandaliza se le advierte que sabios de la talla de un JEANS, de un EINSTEIN, de un HEISENBERG, de un EDDINGTON, etc…, han hablado seria y humildemente de los límites de la ciencia. Ese hombre queda estupefacto si se le hace ver que la ciencia tiene un campo de actuación y observación propio y limitado, que sus posibilidades de control son muy reducidas y concretas, y que toda afirmación de la ciencia que caiga fuera de esos lími-

tes y de esos campos, ni tiene valor alguno, ni es seriamente atendible por no fundarse en nada específicamente científico.

Se verá claramente que estas no son observaciones caprichosamente montadas sobre unos *aprioris* de conveniencia apologética; por el contrario, nacen de la misma naturaleza intrínseca de la ciencia, de su misma contextura gnoseológica.

La ciencia moderna germina en las doctrinas criticística y positivista de KANT y COMTE. En ambas, el concepto de conocimiento queda limitado a conocimiento científico, y éste queda aún más reducido, ya que no significa nada más que el tipo de inteligibilidad proporcionado por la física de NEWTON: *conocer científicamente no significa más que poder captar relaciones observables entre hechos experimentados y expresarlas en términos de relaciones matemáticas*.

Según esta definición moderna de la ciencia, el radio de la misma es relativamente pequeño. La experiencia gnoseológica nos demuestra que la ciencia está chocando con barreras infranqueables, que está tropezando con bloques de realidad cerrados a la penetración de la mente, y en torno a los cuales se mueve eternamente en el carrousel de las hipótesis. No se trata de un problema de aún no hemos llegado; sino de un problema gnoseológico; de la *imposibilidad de llegar*. Lo puramente observable por los sentidos y expresable matemáticamente, es muy poco para poder abarcar la totalidad del *ser*. Hoy la física nuclear desespera poder llegar al *qué* de la materia, y se contenta con el *cómo* observable y expresado matemáticamente.

Y en cuanto al problema de Dios, Dios ni es observable por los sentidos, ni es expresable en lenguaje matemático; por mucho que miremos, Dios no es un objeto de conocimiento empírico, y ningún hecho dado u observado responde a la noción que tenemos de Dios. Luego: *Dios no puede ser un objeto del conocimiento científico:* conclusión correcta; luego Dios no existe: conclusión ilógica, ya que la ciencia no es el conocimiento total del ser total: conclusión además errónea, porque supone que no existe otro orden de conocimiento objetivo más que el científico, que en el positivismo moderno no es otro que el conocimiento puramente empírico.

La ciencia no pasa de la periferia de las cosas, ni siquiera toca la periferia del ser; y de las cosas, la ciencia desconoce la naturaleza metafísica.

La ciencia es el conocer de lo cambiable, es la sistematización de los cambios fenomenológicos; la física, la química, la biología, las matemáticas, no enseñan las leyes que regulan, clasifican y relaciona tales cambios;

pero ni la «ciencia», ni esas ciencias podrán descubrir jamás el *por qué es*, o *por qué existe* ese mundo de cambios, *por qué se dan* esos cambios en este mundo con sus leyes, su orden y su inteligibilidad.

La «ciencia», entendida en el sentido actual de la técnica, está polarizada totalmente al *exterior* de la realidad, se atiene y se detiene en el fenómeno; pero desconoce al *hombre*. Estudia lo que se *manifiesta* en el mundo, mas ni le interesa la intimidad ni tiene medios para llegar a ella.

De una manera más metafísica. La ciencia del humanismo científico desconoce el *ser;* sólo por el *ser* podría tropezarse con Aquel que es fuente de todo ser. Por esto, e insistimos una vez más, por ser la razón profunda, la ciencia carece de medios para abordar el problema de la *existencia* con todas sus posibilidades metafísicas; la ciencia sabe *cómo* son las cosas, pero jamás sabrá ni *qué* son ni *por qué* son. Cualquier afirmación de la ciencia *sobre la existencia* de algo, carece absolutamente de sentido.

En orden a la existencia de Dios, la ciencia puede constatar que no le halla en su campo de observación experimental, mensurable, empírica, expresable en términos matemáticos; lo que no puede es concluir la inexistencia de Dios; toda afirmación, positiva o afirmativa sobre cualquier orden de existencia formal, aunque sea la divina, cae total y absolutamente fuera de las posibilidades de la ciencia. Por lo tanto tan irracional e ilógico es querer demostrar que Dios existe, por creer poder encerrarlo en una ecuación matemática, como intentar demostrar su inexistencia por no poder encerrarlo; y menos la matemática que ninguna otra ciencia, ya que como ciencia rigurosamente formal de la cantidad abstracta, desconoce intrínsecamente no sólo la naturaleza sino la misma periferia de las *cosas*. La matemática no sospecha siquiera que el *ser exista*. Todo sería tan absurdo como querer representar la verdadera forma de la tierra por una ecuación matemática. Como esa ecuación en un imposible matemático, habría que negar la existencia de la Tierra.

La ciencia de la era tecnicista representa una reducción indebida del conocimiento humano a lo perceptible y mensurable; por eso no puede ser una interpretación racional e integral del mundo. La ciencia no puede ser la expresión completa y adecuada de las posibilidades del entendimiento humano. El hombre moderno padece el encandilamiento por la ciencia, y al no ser Dios formulable «científicamente», Dios cae irremisiblemente, por causa de un error fatal, el error sobre la esencia y los límites de la ciencia.

Además el hombre moderno está alucinado por la certeza que presenta la ciencia, certeza única e inmutable; pero ignora el hombre moderno que no podría garantizar ni una sola proposición estricta de la ciencia moderna. Sí, se llegaría a algunas certezas puramente sistemáticas; pero no se pasaría de ellas. Dios no puede ser simple objeto de una certeza ni formal ni sistemática. El hombre moderno desconocedor del terrible problema, se limita a *suprimir a Dios,* no a demostrar que no existe.

Es necesario que nuestra decisiva admiración por la ciencia y nuestro justificado orgullo por sus progresos, se mantengan dentro de los límites de prudencia gnoseológica.

Si la «ciencia» se entiende en un sentido exclusivo como *conocimiento experimental de las «cosas»,* esa ciencia queda infinitamente alejada del *hombre,* ya que el *hombre-cosa* es algo inexplicable. La libertad, el pensamiento, la conciencia, el espíritu creador del arte en todas sus formas, el alma… son realidades inapreciables por la empiria, son incaptables por el microscopio, no tienen expresión matemática, no son objeto de laboratorio.

Todo esto indica que los términos *ciencia* y *científico* se usan en el problema del humanismo tecnicista con una equivocidad monstruosa. ¿No existen más que las «ciencias» de la pura empiria? Si sólo ellas existen y sólo ellas se tienen por tales, el hombre se convierte en un *desconocido,* Dios ni siquiera llega a ser sospechado. La formidable riqueza del *sujeto humano* queda en un abismo impenetrable, sin la más remota esperanza de un tenue y posible rayo de luz. Es nada menos que EDMUND HUSSERL quien protesta contra esta limitación de la *ciencia,* porque además de la ciencia y por encima de ella, está la *sabiduría,* por la que el hombre sabe caminar hacia su destino...; ¿qué sabe «esa» ciencia del destino humano?

Por eso se plantea un difícil dilema, que expone de esta manera M. RIQUET (*El cristianismo frente al ateísmo*), y que nosotros sintetizamos:

o bien las ciencias morales como la psicología, la sociología, la moral..., se atienen rigurosamente al método de las ciencias físicas y positivas, de las ciencias de la pura experiencia;

o bien sobrepasan ese método y van «más allá» de lo puramente experimental, de lo observable y mensurable.

Ahora bien:

en el primer caso esas ciencias son inútiles y nada resuelven al hombre, porque necesariamente y por fuerza formal del método, han de prescindir de la moral, de la conciencia, de la libertad, etc…;

en el segundo caso, hay que admitir que el concepto de ciencia tiene una extensión mucho mayor que la pretendida por el empirismo tecnicista, y que tanto las ciencias morales, como la metafísica y la teología son también *ciencia*, con la sola condición de que partan de objetividades gnoseológicamente comprobadas o comprobables y exactamente descritas.

Si se pretende, con todo, que la ciencia siga entendiéndose en un sentido restringido, entonces la conclusión es imperativa: *la ciencia tiene que limitarse a su campo* y queda definitivamente alejada de toda la problemática *humana*. Ya no podrá llegar ni a Dios ni al hombre. Nada de negaciones, que serían anticientíficas; simplemente no queda más que ignorancia para lo que verdaderamente interesa al ser humano.

Cuando HUSSERL se queja de la «crisis de las ciencias» indica precisamente esa limitación en el concepto de ciencia; limitación injusta y que está en contra de la naturaleza gnoseológica del saber científico. Por eso la ciencia, entendida en su exacto e integral sentido, no puede ser usada como fundamento de ninguna especie de ateísmo. Se trata una conclusión estrictamente lógica, dentro de los principios más exigentes de la moderna epistemología: «la ciencia positiva, decía A. EYMIEU, no puede franquear sus límites propios, y por lo tanto ni puede afirmar ni puede negar lo que no puede alcanzar sus propios métodos».

Sin embargo, e insistiendo en el problema principal, la ciencia ahogada en los límites que le impuso el criticismo y el positivismo, y reducida al silencio ante los problemas de existencia, incluida la existencia de Dios; como medio de dominio de la naturaleza y bajo el nombre de técnica, pretende ser una fuente de humanismo ateo, al convertirse en una provocación de voluntad de poder.

BERDIAEFF afirmó que el cristianismo al desendemoniar la naturaleza y liberarla de diosecillos y demiurgos vengativos, había fomentado el dominio efectivo del hombre sobre la naturaleza; y con ese dominio efectivo, el desarrollo de la técnica.

El hombre del humanismo moderno al lanzarse audazmente sobre la naturaleza y la historia, ha sido impulsado por un ímpetu profanador del sentido sacral de la misma naturaleza y, por lo tanto, negador de Dios. El hombre moderno al creerse dominador de la naturaleza y de la historia, siente la invencible tentación de suplantar a Dios; al creerse conocedor de

los secretos de la naturaleza y tecnificador de la misma, siente la tentación de licenciar a Dios cuyos servicios ya no son necesarios, y de suprimir toda dimensión sacral ya que la naturaleza queda integrada en la pura dimensión científica.

El hombre de la cultura científico-técnica cree haber suprimido en la naturaleza y la historia, no sólo lo sacral sino el misterio; por eso se considera dominador, conquistador, tecnificador, y de ninguna manera contemplador; *contemplación*, *oración* y *fe* no caben en el cosmos de la técnica, ya que son cosas de épocas primitivas y precientíficas. Sin contemplación, oración ni fe, Dios no tiene sentido. La técnica no encuentra *sujetos* sino sólo *objetos*, a los que domina; y al no encontrar a Dios, es que Dios no existe.

Es inconcebible que el afinamiento mental del hombre moderno, haya caído en esta dificultad tan elemental que, en resumen, se reduce a lo siguiente: la técnica con sus máquinas prodigiosas no ha hallado a Dios en ningún entresijo de la materia: luego Dios no existe.

Sea como sea el hombre de la cultura técnica o de la cultura cósmica, es ateo: si no formuló su ateísmo como esquema de cultura: Dios no hace falta.

Pero es verdad asimismo, que este argumento gnoseológicamente minúsculo y extracientífico, hace fuerza en las mentes «catequizadas» por el ateísmo; el hombre se cree dueño y señor de los cielos de donde vienen las maldiciones del fuego y las bienaventuranzas de la luz. El hombre de la cultura tecnicista se cree el *Prometeo* que robó el secreto del dominio de los dioses. Esa *actitud prometeica* le arrastra a la *praxis atea*, por la que el hombre se convierte de *contemplativo* en *ordenador* del cosmos, como un verdadero Dios de la naturaleza y de la historia. Con esto, el *hombre prometeico* de la técnica carece de teología, desconoce la gracia, no sospecha la providencia; no podrá admitir el concepto d «sumisión», ya que el humanismo ateo tecnicista sólo admite el de «dominio».

La «desacralización» prometeica de la era tecnicista ha destruido los «espectros de Dios», ciertas formas ingenuas y corrompidas de lo divino y de la fe. Todo lo que cómoda y abusivamente se llama «divino» sin serlo, debe caer en la campaña desacralizadora de la era tecnicista; el prometeísmo tecnicista desacraliza la naturaleza, y por eso lleva el peligro de arrasar lo verdaderamente divino; por lo menos, la desacralización prometeica dificulta seriamente la fe en Dios. Si por una parte destruye los poderes «sagrados» naturales e históricos del mundo sagrado pagano, del mundo sa-

grado panteísta, es decir, del falso mundo sagrado; por otra, complica esta purificación teológica de la naturaleza, al entorpecer el camino de aproximación a lo verdaderamente sagrado, al verdadero misterio, al verdadero Dios.

El humanismo tecnicista ateo, es quizá la expresión más aguda del humanismo ateo contemporáneo, y ello nos obliga a hacer algunas reflexiones críticas, pues semejante humanismo se funda en un exagerado optimismo, no por todos compartido.

Ante todo hay que sostener que la tecnicidad o la capacidad de aplicación reflexiva del poder humano al dominio, cada vez mayor y más perfecto, de la naturaleza circundante; es una propiedad estrictamente metafísica y exclusiva del hombre; la razón es el principio dinámico de la tecnicidad. Por lo tanto, ni en el ser irracional puede concebirse propiamente una técnica; ni en el ser espiritual, que si puede influir más eficazmente en la naturaleza, lo hará en fuerza de poderes superiores, pero de ninguna manera en fuerza propiamente de una técnica.

No admitimos la tecnicidad bajo el signo manqueo de condenación de lo intrínsecamente malo y perverso; ni la máquina se nos presenta en sí misma condenable.

Más aún, la técnica es una imposición divina al creado racional, espiritual y libre, recibía un mandato de dominio sobre la creación visible, se le imponía un trabajo humanamente progresivo y abocado a la técnica.

Lo que no es comprensible es que la técnica, la cultura científico-tecnicista, haya creado un serio obstáculo teológico. El ateísmo tecnicista y, en general, la preocupación que en muchas mentes modernas despierta la cultura tecnicista, no proviene tanto de la ciencia o de la cultura, cuanto del hombre que las encarna. El *homo technicus* es un producto del racionalismo y, consiguientemente, un producto parcial y desequilibrado, aquejado de una aguda miopía teológica y humana a la vez. Algunos han hablado de este hombre de la cultura tecnicista y le han llamado el *bárbaro moderno* que para manejar la bien surtida panoplia de la técnica moderna, cuenta tan sólo con la preparación moral del salvaje.

Pero el hombre no es ni puede ser el último tramo de la pura animalidad ascendente. Sólo por ese grado más o menos supremo de animalidad perfecta, no sería el hombre el término de todas las cosas, la realidad final de la epopeya de la creación. La creación ha sido puesta en manos del hombre, y esto justifica a la técnica; pero lo ha sido, por lo que el hombre tiene de semejanza divina.

Existe un *humanismo técnico*, mas en el mundo de la cultura occidental ese humanismo es *racionalista-antropocéntrico*, escapándose de la zona *humanista-teológica* espiritualista.

La primera concepción considera a la técnica, como el signo específico que distingue al hombre actual del hombre de la selva; la técnica atea, materialista y racionalista educa al hombre para hacerle superar con la higiene, el confort, la comodidad y la facilitación material de sus operaciones, el ancestral *complejo de selva*.

La concepción teocéntrica de la técnica, parte de la base de que el hombre es un *aparte* de la creación, al ser creado en la luminosidad radiante de la libertad y la razón. La técnica es un mandato divino de dominio y de perfeccionamiento integral; al recibir el mandato de *dominad la tierra*, la técnica no es un recurso para hacer olvidar el complejo de selva, sino un medio de superación humana, un reflejo natural de lo divino en el hombre.

En resumen. La técnica actual, como esquema de cultura, es un modo racionalista y materialista de considerar al hombre incrustado en la naturaleza, y que lo encierra en la esfera de lo puramente animal. La técnica, por el contrario, puede pensarse humanística y teológicamente y entonces la técnica pone al hombre sobre las cosas *(¡todo lo pusiste bajo sus pies!)* por un mandato divino y lo convierte, sirviéndonos de una sentencia alkoránica, en vicediós de la creación.

El concepto actual de técnica es maniqueo en su ateísmo y antihumanismo; *naturaleza* y *materia* son fundamentalmente *creación*, son realidad *sacral*, y la técnica no puede borrar esa sacralidad aunque pueda reformarla y combinarla.

Pero es un hecho que la cultura técnica moderna es agnóstica y atea, y sus consecuencias antihumanísticas suscitan seria preocupación (GHEORGHIU, HUXLEY, ORWELL, BUTLER, STRHEL...). Ciertamente, en una época en la que los esquemas de cultura son ateos y en la que predomina una franca incredulidad en el individuo; el problema de la técnica es el producto de un pensamiento estéril e impotente para llegar al conocimiento de lo trascendente, tanto en el orden de las ciencias, como en el misterio del mundo y en el orden de la sabiduría trascendente, del conocimiento de Dios. Perdido Dios, se pierde el hombre, y la técnica lo aplasta, la máquina lo esclaviza; desaparecen las *personas* y sólo quedan las *funciones*; de aquí los temores de FRANK y BUTLER. Esta técnica atea y antihumana es enemiga del hombre... La técnica quiere el récord; el hombre lo odia. Por eso Europa conoce ahora sólo dos clases de hombres que no sean especia-

listas: los desesperados y los débiles, los déspotas y los puros locos...» (PRAWDIN).

Digamos en síntesis que la técnica, como la ciencia, es neutra religiosamente, aunque originariamente sea divina; ni buena ni mala, la técnica será lo que sea el hombre, lo mismo que las armas, que no son asesinas; los asesinos podrán serlo los hombres que las manejan.

Pero determinemos aún más, este problema, para que no queden penumbras sobre su verdadera realidad y solución.

Ciencia y técnica, son neutrales, en el sentido explicado; sin embargo, ambas pueden ser pensadas humanística y teológicamente, partiendo del homo como causa formal de las mismas.

Así como no podemos para enjuiciar la cultura tecnicista, partir de un concepto ni antihumano ni extrahumano sobre el hombre; tampoco podemos partir de un concepto maniqueo sobre la materia o sobre la naturaleza, como si ambas fuesen algo intrínsecamente malas. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios que, además, le dio un dominio real sobre la creación; pero el concepto maniqueo de la naturaleza o de la materia queda condenado por el hecho de una *creación* divina, en la que todo, nos lo dice el Génesis, es divinamente magnífico.

Por lo tanto, no «perece dificultad alguna en que la cultura tecnicista sea integrada en las exigencias totales, del hombre, incluida la exigencia de salvación. La exclusión de esa exigencia supondría un orden absoluto del mal sin redención posible, haciéndonos caer en un definitivo maniqueísmo. La *naturaleza* y la *materia* son fontanalmente creación, y si por ciertos escrúpulos bizantinos, no podemos decir que sean algo *sagrado*, sí podremos decir que son algo *sacral*. Y nos encontrarnos con la interesante conclusión de que la materia y la naturaleza, lejos de ser prometeicas, son teológicamente *no-neutras*, es decir, teológicamente *buenas*, ya que brotaron de las manos luminosas de Dios; no son realidades teológicamente *profanas* ya que tienen irisaciones divinas. No podemos admitir ni el «infierno de las cosas materiales» ni la «contaminación de la naturaleza» como realidades maniqueísticamente malas... ¡No podemos andar en busca de inocentes que paguen las desviaciones de la libertad humana!

Si no hay oposición entre *técnica* y *espíritu* entre *naturaleza* y *hombre*, mucho menos lo habrá entre la *ciencia-técnica* y Dios, que ha sido el creador de la naturaleza.

Mas hay que reconocer que el cientismo moderno, que la técnica en su realidad actual, es prometeica, es rebeldemente atea. Y el hombre de esa cultura se siente desligado de Dios por el *ateísmo del éxito*. HEGEL, al analizar el problema de la religión y la ciencia, no maldecía de la de la ciencia; sólo pedía al hombre que no arrancase a la ciencia de su verdadera raíz, la religión; y se quejaba de los hombres de su tiempo porque amaban en demasía las ciencias y la técnica; ese exceso vaciaba a los hombres, a la vez, de humanismo y de teología.

El hombre moderno, drogado por los éxitos de la ciencia y de la técnica, ha perdido la conciencia real de sus dimensiones. Ignorando la sabia sentencia de HEGEL de *saber sus límites* es *saber sacrificarse*, el hombre moderno desconoce lo que podemos llamar el «sacrificio de los límites», y mucho menos sabe aplicarlos a la ciencia.

Los éxitos de la ciencia son evidentes, innegables, magníficos, llenan de legítimo orgullo al hombre, y hacen casi palpable en su genio, la huella de lo divino. Todo esto es verdad, y nuestra admiración por los éxitos obtenidos, es casi una adoración al genio de hombre. Lo reconocemos.

Pero carecemos del equilibrio, del «sacrificio de los límites». La admiración no puede confundirse con la exageración, el aplauso no puede ser la inflación y, mucho menos, la ignorancia de las imposibilidades de la ciencia. Hay que reconocer que el hombre de la cultura tecnicista padece una imaginación enferma e hinchada, carece de un pensamiento capaz, como decía HEINEMANN, de trascender la mal ante la que los más responsables y poderosos científicos, se encuentran impotentes para desentrañar sus misterios, muy particularmente, el misterio de su constitución interna. Este hombre imaginativamente enfermo e hinchado, carece de un espíritu y un alma sin nervio teológico, para dominar su cultura. De ahí que caiga en lo que se ha llamado el *ateísmo del éxito*, por la «conciencia de dominio absoluto» que cree haber conseguido sobre la naturaleza, simultáneamente con la conciencia dolorosa y trágica de no ser el fundamento absoluto de nada, ni del mundo ni de la historia, ni de su misma realidad individual y transitoria: ningún hombre sin estar loco, dice el ateo KOJEVE, puede afirmar haber creado el mundo. Y sin eso...

Somos exagerados en nuestro lenguaje, fabulosamente exagerados. Hablamos exageradamente, por ejemplo, de nuestras «gigantescas» conquistas espaciales, de nuestros «vuelos siderales» (aún no hemos hecho ninguno), de nuestras «conquistas del espacio», de la «era cósmica», etc.

Mas, juntamente con la admiración más profunda hacia el genio humano que ha hecho posibles tales insospechados sueños, parece que hemos de afirmar que son expresiones poco humildes e impropias de un humanismo prudente y realista. Es inexplicable un entusiasmo imaginativo, sin ese entusiasmo se harían pocas cosas; es muy explicable esa «hinchazón imaginativa», simpática y admirable, pero que es insuficiente tanto para crear en el hombre la conciencia de suficiencia absoluta, como para poder plantear al hombre en lugar de Dios en el cosmos. El dolor, la muerte, siguen en pie; las grandes preguntas sobre el hombre su origen y su destino, siguen en pie; la vida sigue como enigma, etc..., etc...

¿Qué significan en las verdaderas escalas cósmicas nuestros saltitos «gigantescos»? La llegada a la luna, sería una hazaña asombrosa, maravillosa, casi sublime; pero reducida a escala sideral y cósmica, resultaría algo imperceptible. No se trata de restar méritos o velar resplandores; no es esa la cuestión. Se trata de reducir hinchazones y tumores. Todo eso es grande, desde la escala inframicroscópica... del ¡tamaño del hombre! El hombre sereno, el verdaderamente hombre por ser humilde, no sólo no puede hallar motivo de ateísmo en la ciencia-técnica, sino que debería cantar con el Salmista: *¡Me deleitas, Señor, con las obras de tus manos, y ellas me llenan de alegría!* (Sal 91, 4).

No nos perdamos ni en la ciencia ni en la técnica; ambas están aún muy lejos del hombre; ambas pecan de exclusividad, y al no tropezar con Dios en la masa de las cosas, irrazonablemente lo niegan: Dios no sería Dios si fuese una *cosa* de las que se encuentran remejiendo en la materia. Ciencia y técnica, estrictamente periféricas, ajenas a los problemas de existencia, incapacitadas para la trascendencia; están imposibilitadas no para resolver, sino ni siquiera para sospechar un problema específicamente humano; ambas, instrumentos del *homo faber*, reducidas al manoseo y transformación de la materia, no pueden llegar a Dios por sí mismas, pero tampoco tienen ningún fundamento para negarlo.

El ateísmo científico-tecnicista no es una consecuencia de una dialéctica interna de estos esquemas de cultura, sino que es una realidad extrínseca a los mismos, debida al desmoronamiento trágico del hombre en Occidente. La técnica y la ciencia cayeron en las manos de un hombre a quien el positivismo moderno llama sin reticencias *salvaje*. Esto es todo, y es triste; porque las abrumadoras audacias de la ciencia y de la técnica, deberían hacer sospechar al menos, que la mente humana es el soplo de un aliento divino.

La ciencia, y mucho menos la técnica, no agota todas las posibilidades de conocimiento humano, como tampoco agota la totalidad de objetos cognoscibles. A la ciencia, e infinitamente más a la técnica, se le escapa lo más rico y exquisito de las posibilidades gnoseológicas del hombre.

Sin restricciones ni distingos, cuando nos planteamos el problema de Dios, no nos lo planteamos como un verdadero problema científico, técnico o filosófico; nos lo planteamos como un problema vital, entrañable, humano. Y si Dios no se nos presenta como una conclusión científica, no existe ciencia que pueda tener razones para negarlo. Independientemente de toda consideración científica, técnica o filosófica, existe una *existencia humana* de Dios, existe una teología espontánea y natural, en todas las culturas y en todas las civilizaciones, por la que todos los hombres descubren en sí el «instinto de lo divino» y la tendencia a preguntarse de vez en cuando, si en fin de cuentas, no existe ese ser invisible que llamamos Dios.

El ateísmo humanista contemporáneo sostiene que semejante tendencia es en nosotros un residuo ancestral de una mitología oscura y primitiva, o que se debe a la educación religiosa que recibimos desde la infancia.

Ninguna de estas explicaciones es consistente: la primera porque los mitos primitivos no explican la creencia humana en la existencia de la divinidad sino todo lo contrario; la segunda tampoco explican suficientemente las cuestiones que a veces se presentan a la mente humana con relación a la realidad o irrealidad de Dios, pues algunos han recibido educación integral y decididamente antirreligiosa, y otros no han recibido educación religiosa ninguna, y se han planteado seriamente el problema.

Si la ciencia y la técnica, no tienen medios para ingerirse en el problema de Dios, y mucho menos para negar su existencia; tampoco pueden pretender, y en esta reflexión metemos a la misma filosofía, ser las únicas fuentes de posible llegada al problema de Dios.

Creemos que Dios, ya que no todos los hombres son científicos y técnicos, hace acto de presencia real de mil maneras, todas dentro de los límites de la naturaleza humana, en la conciencia de los bombees; Dios se ofrece espontáneamente a la mayoría de los hombres mucho más como realidad presente, confusamente sentida y vivida, que como respuesta a un problema científico o como satisfacción de la solución de una cuestión puramente intelectual. Hay momentos en la vida del hombre, en los que la soledad y la grandeza, dan lastre al corazón y al alma, y en los que la ciencia y la técnica, y aun la filosofía ni entran, ni podrán entrar jamás: el dolor, la muerte, la contemplación de la inmensidad del mar, de un cielo es-

trellado o de un cielo desgarrado por la ráfaga de un rayo… Son los momentos «misteriosos» en los que confusamente sentimos la presencia de *alguien* que sostiene la pequeñez de lo que somos.

No admito que se rechace esta realidad humano-divina con la sola palabra: *sentimiento* o *sentimentalismo*. Efectivamente, esos sentimientos no son pruebas de nada, en el sentido clásico de la palabra. Pero son *hechos* que no se pueden ni ignorar, ni silenciar, ni rechazar; y son hechos que dan a los filósofos ocasión de plantearse preguntas apretadas, apremiantes y concretas sobre la existencia de Dios. La densidad teológica de esos hechos caen fuera de las posibilidades de la ciencia y de la técnica.

Esos hechos, constante e inevitablemente repetidos, son el fundamento de las preguntas espontáneas que sobre la existencia de Dios se hace el hombre; y en esos hechos fundamentales se apoyan actitudes y respuestas definitivas.

Cuando el hombre se pregunta si es posible que exista ese ser que se llama Dios, ni cree plantear problema científico alguno, ni espera ninguna respuesta científica; va por caminos muy diferentes de los de la ciencia. Esta se pregunta exclusivamente *qué* son las cosas *dadas*, qué es el mundo; el *por qué* existen el mundo y las cosas, ya no pertenece a la ciencia, porque toca intrínsecamente un problema *existencial*.

La noción de Dios, el problema de su existencia, es eso precisamente *existencia*, se nos presenta en la historia siempre como una «respuesta» a un problema existencial, es decir, como el *por qué* de una existencia, muy concretamente del hombre y del cosmos. Siempre que el hombre busca o ha buscado razones totales de existencia, irremediablemente ha llegado a Dios, y sólo por los caminos de la *metafísica de la existencia*, no por los de la ciencia y de técnica, puede el hombre hallar los caminos para llegar al conocimiento de Dios.

7

EXISTENCIA DEL MAL Y EXISTENCIA DE DIOS

«El dolor no es un problema; el dolor es un misterio...».

GABRIEL MARCEL.

La más antigua y, en cierto sentido, la más importante de las objeciones contra la existencia de Dios, es la existencia del mal y del dolor: el mal, el dolor, el sufrimiento en todas sus infinitas formas, aparecen como incompatibles con la existencia de un Dios bueno a quien se presenta como creador de un mundo dominado por la monstruosidad del desorden y la muerte.

El espectáculo del mundo, las guerras, los terrores a un futuro aniquilador, las enfermedades con la maldición devoradora del cáncer que nos aniquila, los genocidios y, en general, la desesperación humana; hacen exclamar muchas veces: *¡si existiese Dios, no sucederían estas cosas!* No se trata de una simple exclamación nacida de un fondo oscuro de desesperación humana; la negación de Dios ante la vista del incomprensible dolor humano, se ha sistematizado filosóficamente, como una de las categorías de nuestro humanismo ateo contemporáneo.

Hemos de confesar que la objeción del dolor contra la existencia de un Dios, que por esencia ha de ser bueno, es tan antigua como la miseria humana; pero hemos de confesar también que hoy es más virulenta que nunca. Es una objeción que a la vez penetra y sale de todos los niveles humanos; es una objeción trágicamente vivida y angustiosamente padecida por el hombre de nuestra cultura, y es a la vez masiva, sutil, popular y filosófica. Es tan fuerte por la impotencia humana ante la avalancha arrolladora del dolor y del mal, que alguien ha dicho desesperada y angustiosamente: «¡Si existiese alguien sobre nosotros debería ser castigado!».

Algunas de las corrientes más agudamente ateas del humanismo contemporáneo se fundan en la inexplicabilidad del dolor humano; esta fue la

gran dificultad y el gran escándalo de CAMUS: ¿un Dios impotente ante el mal y el crimen? Imposible que ese sea Dios. Y si es tolerante, entonces es un cómplice que juega con el crimen y el pecado, para elaborar una especie de alquimia espiritual misteriosa para algo desconocido; tampoco se puede ser Dios. Por esta razón, la mente humana, ambiciosa y miope, mide como absolutamente insuperable, la dificultad del dolor humano, y concluye: *aunque Dios fuese intelectualmente concebible, no es moralmente aceptable*. Afirmar la existencia de Dios sería dar un amén de bendición a un mundo injusto, en el que el mal, el dolor y el crimen se suceden, se entrecruzan y parecen formar la trama interna y necesaria de la vida del hombre en la tierra. CAMUS veía en este escándalo una contradicción insuperable que, en el orden moral hace imposible la existencia de Dios, la hace asimismo ininteligible en el mundo intelectual, ya que el mal y el dolor deshacen la unidad total de todas las cosas, de la cual sería Dios la razón y el principio supremos. Sólo es admisible Dios en la medida en que se nos hace posible admitir el Bien supremo; mas ese Bien se hace invisible para la mente humana, encenagada en un mundo de dolor, crimen, injusticia...; en el mundo del mal.

¡El mundo del mal! Ya dejamos anteriormente indicadas las líneas generales del ateísmo humanista de CAMUS, en el que el ateísmo es un postulado necesario e irracional. Pero insistamos, para comprender mejor su «escándalo».

CAMUS es el filósofo del absurdo. El gran mal del mundo es ser irracional *(Le malentendu)*, y la tragedia angustiosa e íntima de la razón humana está en que, por una parte se siente impelida a descubrir el «sentido» del mundo y por otra, no halla más que el «sin-sentido»; en el mundo no se descubre sentido alguno, el desesperado deseo de claridad del hombre choca con el opaco paredón de lo irracional. El hombre vive del *sentiment de l'absurde*, que da razón a su existir.

Este es el gran crimen; y como así no se puede vivir, se plantea el problema del suicidio. CAMUS lo rechaza, porque el suicidio sería un reconocimiento y rendición al absurdo. La obligación es vivir, como protesta y rebelión contra el absurdo. CAMUS crea un *humanismo de desesperación*, en un cosmos humano sin sentido, sin moral, sin obligaciones y sin remordimiento.

Sobre esta base profunda flota un hombre dominado por el dolor, el crimen y la muerte. Si el absurdo del existir va contra la realidad de un

Dios existente; el dolor y el crimen que atenazan al cosmos humano, demuestran el absurdo supremo: Dios.

Sin embargo, CAMUS reconoce que el hombre sin Dios no puede contentarse fácilmente; la idea y la actitud del ateísmo son posturas cómodas, que de ninguna manera satisfacen al hombre. Por eso busca una nueva «gracia», una nueva forma de «supernaturalidad», una forma de «santidad» sin gracia y sin Dios (*La Peste*). Camus es quizá el existencialista ateo en el que el problema de Dios aparece más obsesivamente presente; vivió una permanente y angustiosa presencia de Dios.

No se puede negar ni la dificultad ni la fuerza humana del problema del mal, el corazón humano las ha sentido siempre poderosamente. Pretender una justificación de Dios, suprimiendo el problema del mal con el pretexto de resolverlo, sería una pretensión tan inaceptable por el humanismo cristiano como por el humanismo ateo.

La dificultad es, por lo tanto, seria, como es serio cuanto brota directa y dolorosamente del corazón humano. Y se agrava porque en el mundo del mal se ve y se palpa la peor de las injusticias: la injusta distribución del dolor. Veríamos con claridad el flagelo terrible del pobre ser humano; pero ya no vemos con claridad que el inocente y el niño, sean brutalmente aplastados. No nos es posible más que un silencio de asombro indescifrable, esa infinidad de niños que se presentan en la vida ciegos, idiotas, mutilados, defectuosos... antes de poder escoger ente el bien y el mal. Son víctimas, pero ¿de quién?

El humanismo ateo contemporáneo se rebela, y al encerrar el dolor en los límites de la razón humana, se estrella: si Dios existe, El será el único responsable; porque, o no somos libres, y entonces es claro que es Dios el único responsable del mal, y no sería tal Dios; o somos libres, y entonces Dios no es omnipotente, el mundo se le va de las manos, y el hombre no lo necesita para nada, si no le resuelve el gran problema. En ninguno de los extremos de este angustioso dilema puede admitirse la existencia de Dios.

Esta dificultad tan vieja como el hombre, se funda en un profundo pesimismo metafísico y en un angustioso sentimiento trágico de lo humano, en contra del optimismo del ateísmo cientista; y desde ese fondo oscuro y pesimista, donde falta luz y serenidad para el pensar y el sentir serenos, pinta un mundo demasiado maldito y cree llegar a conclusiones firmes, pero que están totalmente injustificadas. La dificultad coge demasiado globalmente al mal y al hombre, y sin distinguir suficientemente entre

ambos, y mezclando el dolor y el mal físicos con el mal y el dolor morales, no fijándose suficientemente en la plenitud total del destino humano, y suponiendo que el dolor tiene una solución humana; quiere ser semejante dolorosa dificultad el muro que encierra al hombre en un mundo sin posibilidad de paso hacia Dios.

Prescindiendo de los tipos de ateísmo que se originan del problema del mal: uno intelectualista y otro sentimental y pasional; uno que hace incompatible la existencia de un Dios bueno y la existencia de un mundo malo y otro que pide cuentas a un Dios posible de por qué consiente el dolor y el mal en el mundo; hemos de partir de la base de que el dolor es el problema que más angustiosamente oprime al pobre corazón humano, y que cualquier otro problema, particularmente el de la existencia de un Dios justo y bueno, visto a través del dolor, adquiere proporciones gigantescas, y a veces insuperables, para la mente humana. Quiero indicar que el hombre pierde, no raras veces, su equilibrio mental y pasional cuando se mete en las profundidades del dolor y del mal; todos somos algo anormales cuando queremos ver a Dios a través de las nubes oscuras y tormentosas del dolor.

Pero también hemos de tener presente que el dolor no es un problema propiamente hablando; es ante todo y sobre todo un misterio, un terrible misterio que se entenebrece progresivamente hasta la oscura noche del suicidio, cuando Dios desaparece de los horizontes de la mente y la conciencia del hombre.

Sería pretensión absurda querer disolver racionalmente un misterio. Pero un misterio es una premisa desconocida y, por lo tanto, de ella no podremos sacar una conclusión en ningún orden de cosas, y mucho menos en el orden de la existencia de Dios. Me atrevo a decir que, si existe algo que tranquilice al ser humano aplastado por el dolor, es la fe en la existencia de Dios; sin esa fe no queda sino la noche más desesperada y negra, no queda sino el hombre sin explicación alguna; sin el Dios que da un sentido al hombre y al sufrimiento humano, el hombre no tiene más salida que el suicidio sin esperanza, su autosupresión fúnebre. Es trágico que el hombre del humanismo ateo contemporáneo, haya puesto en lugar de Dios, al veneno y la pistola; es estremecedor para un hombre sereno leer lo que hace muy poco acaba de escribir uno de los más sobresalientes representantes del humanismo ateo existencialista: «El suicidio atestigua la elevada dignidad del hombre...; el suicidio brota de la dignidad de la libertad... En él el hombre está más allá de las luchas del mundo...».

Dejamos registradas en otras páginas anteriores, las estremecedoras líneas de KARL JASPERS, según el cual, constituye una difamación considerar el suicidio en sí como algo enfermizo, siendo el suicidio el medio de que el hombre se encuentra a sí mismo. El suicidio aseguró en la historia, la superioridad de los grandes hombres frente al mero vivir... «La realidad del suicidio exige respeto».

JASPERS escribe estas frías palabras al analizar las fuerzas que aún son capaces de sostener al hombre en la existencia: al hombre no le queda más que el instinto fisiológico de la vida; si actúa racionalmente, tiene que desembocar en el suicidio.

Las alegrías de los humanismos ateos llegan a estas oscuras e impenetrables oscuridades cuando se tocan los problemas de la vida y del destino humanos; quedan en la oscuridad ciertos caminos insondables del espíritu humano. Pero, por otra parte, la conclusión es lógica: si se suprime a Dios en el cielo hay que suprimir al hombre en la tierra; no es posible que el hombre se mantenga en pie, una vez derrocado Dios.

Ni es posible, despojado ya el hombre de toda sublimidad de origen y destino divinos, sospechar qué grandeza pueda haber en una libertad ciega y sin sentido que sólo sirve para alojar una bala en el cráneo, como respuesta a los serios problemas de la vida humana.

Y todo ello a pesar del terrible problema del dolor que, de tener algún sentido, sólo lo tendrá bajo la luz de Dios.

Pero el dolor existe, y sin recurrir a las soluciones macabras y vacías de los humanismos ateos, más o menos existencialistas, ha pasado siempre sobre la conciencia de la humanidad, que siempre ha enfocado el problema del dolor desde un punto de vista teológico.

Mas para esclarecer en la medida de lo posible esta dilacerante dificultad, hemos de aclarar que el ateo contemporáneo *supone* dos cosas:

que Dios no puede existir, si no responde exacta y matemáticamente a la idea o imagen que nosotros nos hemos formado de Él; y

que ni el mundo ni el hombre dentro del mundo, pueden existir más que a condición de estar en perfecto acuerdo con los postulados de la ciencia moderna.

Dos *supuestos* con categoría de axiomas que ni están justificados, ni respetan un fundamental principio gnoseológico, según el cual *la realidad es como es y no como quisiéramos que fuese.* Ni el hombre puede imponer su propia imagen a Dios, ni la ciencia, siempre limitada e inadecuada para

ser la comprensión total de la realidad, puede exigir ser algo así como la razón fundamental del cosmos.

Esos dos *supuestos* hacen olvidar al hombre de la cultura atea su verdadera posición ante el universo.

Si en la concepción teocéntrica del mundo, Dios delegó en el hombre un poder de dominio sobre el universo, en cualquier hipótesis, el hombre es un ser sometido al universo, que se escapa de nuestro dominio total; el universo existe *sin permiso nuestro,* se nos impone absolutamente como una realidad asombrosa realizada *sin nosotros*, y el universo *nos* antecede y *sin nosotros* seguirá existiendo. Por lo tanto todas nuestras exigencias, todas nuestras críticas, todas nuestras rebeliones, jamás podrán impedir esta realidad que se nos escapa; jamás podrán impedir, al menos, la «hipótesis» de un Dios que sea el principio y el fin de ese universo que se nos adelanta, seguirá existiendo sin nosotros, y que, en definitiva, supera y domina nuestro pensamiento.

El dolor existe; pero hemos de hacernos algunas preguntas tan esenciales para un humanismo teísta y teocéntrico, como peligrosísimas para el humanismo ateo y antropocéntrico.

Existe el mal en el mundo. Pero ¿en qué consiste ese mal? ¿qué criterio tenemos para juzgarlo y medirlo? Nosotros sufrimos y vemos que otros sufren; es un hecho innegable. Pero ese nuestro sufrimiento y el ajeno ¿es el mal *absoluto?* Porque el mal *absoluto* sería el que plantearía seriamente el problema de la existencia de un Dios absoluto.

¿Con qué derecho llamamos a nuestro mal el mal absoluto? ¿Es que el mal consiste en todo lo que nos desagrada, contraría o aflige? En ese caso tendríamos un criterio para juzgar del mal, estrictamente subjetivo, particularista y relativo. Para admitir un mal absoluto, tendríamos que palpar un dolor, un mal, un sufrimiento que careciese absolutamente de toda compensación posible. Y quizá lo que es mal para mí sea un bien para otros, y quizá para los dos mil millones de seres humanos.

Hay males relativos, evitables y pasajeros; hay males soportables, lo que no podremos descubrir es un mal absoluto que nos plantee el problema de Dios. La enfermedad es un mal muy relativo. Cuantas veces un ciego o un leproso, han sabido convertir la enfermedad en una fuente de virtudes heroicas, y han sabido transformar la enfermedad, en una verdadera felicidad.

¿Cómo y por qué tantos santos pidieron el dolor? ¿Por qué casi exigían

antes morir que pasar la vida sin dolor y sin sufrimiento? ¿Cómo se puede llamar una desgracia la pobreza, ante la figura sublime y poética del *Poverello!*

Es verdad que hay rebeldes y desesperados, pero no es el dolor en sí lo que los hace tales, sino su humanismo ciego y sin horizontes. Si se han habituado a una vida animal, limitada a sus egoísmos puramente materiales y animales; se comprende que el dolor, la enfermedad, el sufrimiento oscurezcan su destino y sus esperanzas. En ese humanismo materialista fundado en el egoísmo y en el placer, el dolor es el mal por esencia, es el enemigo implacable.

Pero existe, y existió siempre, otro tipo de humanismo, cuyos horizontes se pierden en lo eterno, en el que hombres y mujeres probados hasta el extremo, martirizados en sus bienes, en su cuerpo, en sus más sagrados y profundos afectos, en su honor y en su libertad; han sabido elevarse a alturas sublimes, y allí, a pesar de todo, dar gracias a Dios por el sufrimiento, aun por el sufrimiento humanamente inexplicable; allí supieron morir martirizados y contentos, tranquilos y sonrientes; allí cantaron a la cruz, saltaron danzando a la hoguera, y se adornaban para el degüello, como si fueran a bodas.

Existe el dolor, existe el sufrimiento; no podremos dar razón completa del misterio del dolor humano. Lo que sí podemos afirmar es que no existe un dolor sin compensación alguna, y que, si existe, si existe ese dolor-rebelión ateo, no es por el dolor mismo, sino por el hombre que, aparte el dolor, ha perdido sus verdaderas dimensiones humanas y divinas.

Pero además el dolor debe ser y casi siempre es un bien. ¿No es el dolor físico un bien, en cuanto es un aviso de una lesión en el organismo? La naturaleza nos avisa por medio del dolor; la enfermedad es una consecuencia natural de nuestra realidad orgánica, que naturalmente se desgasta, se deteriora, cuando no somos nosotros mismos quienes la corrompemos con el abuso constante de lo perjudicial y lo nocivo. ¿Con qué razón planteamos el problema de la existencia de Dios?

El humanismo ateo, escandalizado ante el problema del mal, del que es la causa él mismo, y no Dios; lo atribuye todo al *desorden* del universo, incompatible con un Dios sabio y, sobre todo, con un Dios bueno.

Pero, el que se pudre en la cama infecta de un sifilicomio, el tren que se despeña, la sentencia injusta, la calumnia, etc..., etc..., ¿qué tienen que ver con el orden del universo? ¿Cómo podemos hablar del desorden del universo, sin saber cuál debiera haber sido ese orden? No podemos hablar de

ese desorden sin afirmar, implícitamente por lo menos, que tenemos perfecto conocimiento de lo que debiera ser el orden del mundo: criticáis a Dios, protesta airado MARCEL, como si vosotros fuerais Dios.

Quisiera el hombre de la cultura contemporánea un orden *para él;* pero ¿no sería eso un desorden para el universo?

Sufrimos, es indudable; si miramos con objetividad el mundo que nos rodea, descubrimos el sufrimiento por todas partes, donde vemos deficiencias, fracasos, injusticias. Pero a pesar de todo, a pesar de ese panorama exagerado en ocasiones por nuestra sensibilidad herida; vemos el progreso constante de la vida en el universo, la perfección permanente de la inteligencia y la vida humanas.

Todo esto demuestra que el dolor no es absoluto, que puede ser un incentivo para la conquista y la investigación, que puede templar los resortes de la vida, que, en definitiva, no siempre es un mal, porque ni ha impedido la marcha ascendente del hombre en la historia, ni ha impedido gastos sublimes de heroísmo en los mejores hombres de la humanidad, aplastados aparentemente por el dolor. Si el dolor humano puede dar por resultado o un santo o un suicida; quiero creer que el dolor es un valor constructivo humano, y no simplemente una maldición desesperada; quiero creer que nada tiene que ver con la existencia de Dios, si no es en un sentido positivo y providencialista.

Y ¿la injusticia? O de una manera más general y más concreta: y ¿el mal moral?

Precisemos: el ateo no puede hablar ni de justicia, ni de moral. Si el ateo profesa el ateísmo por ciertos postulados *científicos,* no puede pasar lógicamente al orden moral. En el terreno de la ciencia positiva, tiene que limitarse a comprobar y registrar hechos, sólo hechos, nada más que hechos; no puede salirse de ese ámbito cerrado y pequeño, sin sospechar siquiera que existe un orden de moralidad y de justicia. El preguntarse por qué existe el mal moral, es caer en la incongruencia lógica.

Pero si se hace esa pregunta desde el punto de vista de la aceptación de la libertad, de la aceptación de las ciencias del espíritu, nos hallamos con que el pesimista ateísmo contemporáneo se hace una pregunta sin sentido.

El preguntarse por el «porqué» del mal moral y de la injusticia, es entrar de lleno en el *problema moral* estricto; pero la moralidad sólo y exclusivamente se conoce por la mente humana cuando se es capaz de considerar la vida del hombre sobre la tierra en función de un destino que debe alcanzar.

Ahora bien, para el ateo que niega en el hombre todo destino personal y trascendente, el problema de un destino último que dé sentido y contenido a la vida humana, es un problema sin sentido, ininteligible; consiguientemente, el problema moral ni existe, ni siquiera se puede concebir ni como hipótesis. ¿Qué significa entonces *moral, moralidad, injusticia*? Si no se admite a Dios, ni destino personal y trascendente, ¿por qué criterios se miden las acciones humanas? ¿Cuándo es una acción injusta e inmoral?

Creado el humanismo ateo autónomo, no queda más Dios que cada uno para sí mismo: *ego mihi Deus!*, como decía STIRNER; si no existe Dios, decía un personaje de DOSTOYEVSKY, *yo soy Dios.* Y si el hombre es Dios, lo es *sólo para sí.* En otras palabras, no queda más ley que la del egoísmo más absoluto y brutal en el que no caben los conceptos de moralidad y de justicia, exclusivamente válidos para quien admita un Dios personal y trascendente.

La objeción de la existencia del mal en el mundo contra la existencia de Dios, ¿a qué queda reducida?

No pudiendo hablar el ateo del mal moral, tiene que reducirse al mal físico, el menos mal de todos; un mal limitado casi exclusivamente a los fenómenos de la sensibilidad, en los que el dolor, el mal, es un bien, ya que es un aviso de la naturaleza.

Mas, en general, no enfocamos correctamente el problema porque pensamos en un mundo no *como es,* sino *como debiera ser,* según nuestros gustos. El mundo es como es, y el hombre es como es. En el orden de la realidad ontológica, y es esta una consideración que se nos escapa con frecuencia, no existe ni la falsedad ni el error, y en este sentido el universo es perfecto; el mal y el dolor empiezan cuando se incrusta el hombre en el mundo.

Entonces empieza la posibilidad del mal, del verdadero mal, el mal que proviene de las irregularidades de la libertad. Pero es que Dios no hubiera podido crear al hombre sin hacerlo libre, ni el hombre hubiese aceptado una existencia sin libertad. Y tropezamos ya con el escándalo del mal, tropezamos con las consecuencias de la libertad, cuando se desvía de la norma trascendente; tropezamos con el crimen, la inmoralidad, la injusticia. Dios ni es responsable de esas desviaciones de la libertad, ni para suprimirlas hubiese consentido en aniquilar la libertad del hombre. El mal, lejos de ser una dificultad contra la existencia de Dios, es un argumento en favor de su existencia.

Pensemos seriamente en que somos libres y en la responsabilidad de

serlo; pero pensemos que esa libertad no tiene sentido ni inteligibilidad sin un destino trascendente que polarice la libre actividad humana. Sin ese destino, habrá que afirmar con SARTRE: la libertad se convierte en un castigo para el hombre, en un enigma insoluble para su mente, en una fuente de dolor para su vida. Es más dolorosa para el ser humano esa libertad sin sentido, sádica, sartriana, que el mal y el dolor, que tanto escandalizan al ateo contemporáneo.

Pensemos en que somos libres, y que nuestra vida es, en gran parte, obra de nuestra libertad y nuestras decisiones; hemos de conceder en esto mucha razón al existencialismo: nos hacemos a nosotros mismos. Pero por obra de una libertad que nos hace responsables de nuestra misma existencia; por ser libres, somos responsables. La libertad no es un castigo, es la raíz de nuestra verdadera personalidad.

Quizá esté en la libertad la verdadera explicación del mal en el mundo; pero para intentar esta explicación hemos de saber previamente qué cosa sea el mal, y disponer de criterios para poderlo distinguir del bien -. ¿Posee estos criterios, tiene este conocimiento previo del mal, el ateo? Si no existiese Dios, si no existe el más allá, ¿qué significa el mal? Si el mal carece de sentido, ¿por qué y contra quién se protesta? Si negamos a Dios, y no podemos definir el mal, ¿qué significa la injusticia, el mal moral, la libertad?

Si no existe Dios, ¿qué significa ser hombre? ¿Qué significa el mal?

Si existe Dios, sé lo que significa ser hombre el ser creado como imagen de Dios; sé lo que significa ser libre, porque la libertad es el don divino concedido por Dios al hombre y, a la vez, la señal del respeto divino para con la persona humana; sé que, aunque el dolor sea un misterio, ya no es tan oscuro como en la noche de la negación atea, porque en el dolor y en el Dios que sufre, empiezo a descubrir un misterio de amor y de optimismo redentor.

Tan ridículo es negar la trascendencia, en fuerza de los postulados de la ciencia positiva, como negar la existencia de Dios, por el escándalo del dolor.

Pero, comprendamos ese escándalo, producto de un alma europea, desgraciada y atormentada, escéptica e inquieta, nostálgica y triste, en medio de las bienaventuranzas de su civilización y progreso. Este estado angustioso ha dado por resultado la negación teológica; y ello sin razón, sin lógica, sin motivo. Estaríamos ciegos si no reconociéramos el hecho; tanto, que el ateísmo es un postulado del hombre moderno y el fenómeno más

acusado de la cultura contemporánea.

DOSTOYEVSKY, el gran analista del ateísmo de Occidente, cree que se trata de un fenómeno de soberbia; por eso cree que el camino de vuelta y de recuperación está en la humildad, la humildad en el dolor.

El hombre de Occidente ha de despertar de la fascinación de la ciencia y de la técnica, y ha de volver a recuperar la *conciencia de criatura* por un reencuentro con el hombre, el verdadero hombre que aún no ha perdido su lozana y primitiva originalidad: los niños, el pueblo, los ignorantes, los incultos.

Sufrimos, es verdad, el dolor humano, el único que verdaderamente existe y domina el mundo. Pero el mundo con Dios, con un Dios que quiso sufrir, es más comprensible que en la noche desesperada del ateo.

Sufrimos, pero pensemos que el sufrimiento tiene mejor explicación en nuestra libertad, que la existencia o no existencia de Dios.

Sufrimos, es verdad, pero pensemos que sin Dios nos encontramos desnudos e imposibilitados ante el sufrimiento, sumidos en la noche de la desesperación.

Sufrimos, es verdad, pero con todos los dolores, las miserias y los sufrimientos, nuestra vida con Dios puede dar un balance positivo: sin Dios, nos avoca al suicidio.

Sufrimos, es verdad, pero es porque somos inteligentes y libres; ese sufrimiento nos incorpora en la marcha del mundo del espíritu, del que nos hacemos solidarios.

Sufrimos, es verdad, y en nuestra vida personal hay muchos dolores, muchos pecados, muchas infamias, muchas miserias, de las que nos sentimos responsables. Sin esperanza, nos lanzamos a la corriente fresca y purificadora de la gracia, la libertad y la alegría. Este es el optimismo teológico, el optimismo del que cree en Dios, del optimismo cristiano: aun en lo profundo del mayor de los males, el pecado se descubre la alegría de la gracia: *¡donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia*!

Es verdad que no podemos escoger las condiciones de nuestro nacimiento, ni el potencial de vida, ni la herencia, ni la constitución biológica. Es verdad que, teológicamente, estamos prevenidos por el pecado de nuestros primeros padres (aunque también estamos prevenidos por la gracia de Cristo). Es verdad que nacemos solidarios de la historia, de la que formamos parte y de la que padecemos influjos fortísimos.

Pero, racionales y libres, nacemos con un formidable poder de control

de todos esos factores, y que no sólo no son fuentes del mal, sino que pueden ser fuentes del bien. Con ese poder damos sentido a nuestra vida, a nuestra historia y a nuestra eternidad.

Sufrimos, es verdad, pero tenemos que pensar en la purificación humana y espiritual del sufrimiento; el dolor ha acompañado a los tipos humanos más perfectos que hayan cruzado sobre la tierra, mientras la molicie (si es posible que la molicie se dé sin dolor y sin cansancio), ha producido sólo imbéciles. No es verdad, afirmamos contra JASPERS, que el suicidio haya sellado la vida de los grandes hombres de la historia.

El dolor no es un problema, sino un misterio; pero si este mundo en que vivimos no es un paraíso, tampoco es un infierno y, en el balance final, hay más sonrisas y rosas que lágrimas y espinas.

El dolor es un misterio; pero nada hay en él que pueda tomarse seriamente como argumento contra la existencia de un Dios que... también sufre porque ama; que con su dolor redimió el nuestro, purificó nuestra vida y nos endulzó el dolor de los dolores, la muerte.

Si no hay Dios, no existe razón para sufrir y hay que aceptar la conclusión sombría del existencialismo: hacerse desaparecer lo antes y lo más rápidamente posible. Si hay Dios, el dolor tiene un sentido, tiene una finalidad, tiene un poder creador y purificador. Dios es el único camino para penetrar en el misterio del dolor humano: no es que podamos desentrañar todo el misterio del dolor, pero podremos descubrir en él una fuerza esencial para la vida humana.

Ante el problema del mal no podemos adoptar ni posiciones puramente idealistas que matan al hombre, ni posiciones realistas o puramente empiristas, que lo envilecen.

Se ha dicho que la dificultad del mal contra la existencia de Dios nace de una conciencia del hombre moderno, una conciencia moral más exigente y menos propensa a posibles mitificaciones v mixtificaciones; es una conciencia fundada en la limpieza del «mundo celeste», hecha por la ciencia y que ve en el desorden del mundo una prueba experimental de la inexistencia de un Creador inteligente y libre.

El clima de desmoralización integral del humanismo ateo contemporáneo no favorece esa conciencia supuesta, más exigente y más moral.

Sin embargo, esa conciencia, no más exigente moralmente, pero sí más enfermizamente sensible, quizá sea un producto cristiano en su sensibilidad para apreciar el mal, en su exigencia de justicia, en su escándalo hacia

el dolor, agudizados hasta la exasperación. Quizá sea el cristianismo el medio de desvelar el drama profundo del humanismo ateo; quizá ese humanismo ateo necesite del cristianismo, como antagonista, para entenderse a sí mismo y comprender su sentido trágico; quizá sea el ateísmo ateo contemporáneo, bajo la forma de la objeción del dolor, un reflejo más teísta y teológico de lo que pensamos, quizá sea la expresión de un mal cristianismo; quizá seamos los cristianos los que tengamos que aprender vital y existencialmente, los caminos de Dios, a través de la exasperación enfermiza del dolor, que domina al ateísmo contemporáneo.

En la *Summa Theologica* se trata del problema del mal (ST. I, q. XXII, app. VIII), que «hizo sudar a teólogos y filósofos»; es una dificultad que va desde la «cavilación» de EPICURO, el célebre, que dejamos expuesto en otra parte y que tanto repite hoy el ateísmo soviético, hasta BAYLE y los filósofos de la Enciclopedia. El *Apéndice* se detiene en una exposición histórica del problema, y a la vez va dando las diversas explicaciones y soluciones del mismo.

TERTULIANO, oponiéndose a los marcionistas, atribuía los males morales a la libertad del primer hombre, por otra parte, respetada por Dios. LACTANCIO, se enfrenta con el sofismo de EPICURO, diciendo que Dios ha concedido al hombre la sabiduría, con la que puede discernir entre el mal y el bien. Suprimir el mal sería hacer inútil la sabiduría, y nada quedaría ya en el hombre que le hiciese capaz de superar la acerbidad del dolor.

SAN AGUSTÍN se orienta por otros caminos. Todo lo que existe es bueno; el mal, de cualquier género que sea, es un «no-existente», es decir, es una *privación.* En el mal físico no parece que haya especial dificultad, teniendo una recta idea de lo que es el hombre y sus destinos eternos; y el mal moral tiene su explicación completa en la falta de rectitud que pueda haber en la libertad del hombre. Esta doctrina, que hoy no todos admiten, es decir, la *del mal como privación,* es muy frecuente entre los grandes doctores, y le agrada al Angélico. Sinceramente, *el mal como privación*, lleva la explicación al terreno óntico, mientras el dolor es terriblemente humano.

Múltiples son las explicaciones, y todas, de una u otra manera, coinciden en la finitud de la creatura y en su libertad. Ni la creatura podría ser infinita, ni podría ser el hombre una realidad no libre; entonces la creación carecería de su corona y la sabiduría del Dios Creador caería por tierra; el timbre de gloria más sublime del Creador es la creatura libre. En estas bases y presupuestos, Dios no está obligado a impedir los males que se deri-

ven de la libertad, so pena de destruir a ésta, lo que sería un mal mucho mayor que todos los males conocidos. Dios evita el mal moralmente, imponiendo leyes a libertad del hombre.

La infracción de esas leyes, es el mal; la responsabilidad no es de Dios, sino del hombre.

Es verdad que no sólo existen males morales. Existen además los males *metafísicos,* consecuentes a la limitación metafísica de la creatura. No es un mal del que se queje el hombre.

Pero existe además el mal *físico,* del que se queja el hombre tan duramente. Es una realidad innegable y dolorosa. Y se reconoce que el volumen del mal es inmensamente inferior al volumen de bienes que la Providencia hace caer sobre los hombres; se reconoce que es mayor el número de bienes que el de males. Pero el hombre, en el dolor es ciego y se queja, y si desconoce su verdadera naturaleza física y metafísica, se encerrará en la desesperación. Desde un punto de vista exacto sobre el verdadero humanismo, Dios queda al margen como responsable de la realidad del dolor; no queda al margen del dolor como administrador, diríamos, del mismo, en orden a los destinos eternos del hombre.

¿Y el mal *social?,* ¿la prosperidad del impío y la adversidad del justo? No conviene exagerar este mal, desde el punto de vista de una *verdadera felicidad* que, no pocas veces, se da igual en el justo pobre que en el impío rico: *la felicidad está en la virtud y en la honestidad,* humanísima sentencia de la Escritura y de los filósofos.

Pero aun reconociendo con sus limitaciones el hecho, Dios no tiene la culpa, sino el hombre y su libertad. El mal social es un caso particular del mal moral.

Elevando la mirada a la trascendencia eterna del hombre, volvemos a las soluciones eternas del misterio del dolor; la purificación del hombre para su destino ultraterreno.

Nada de lo dicho resuelve el misterio del dolor, pero ciertamente demuestra que nada tiene que ver con la negación de la existencia de Dios. Lo que queda en claro es que el dolor, su terrible mordedura en la carne del hombre, hace «daño teológico» cuando el hombre está mal preparado para el sufrimiento. El hombre de la cultura tecnicista está mal preparado.

El hombre del ateísmo contemporáneo ha negado a Dios, pero se ha creado diosecillos pequeños y tiesos que entristecen y dejan abandonado al hombre que los ha creado; minúsculos «júpiter» que detentan en sus ma-

nos el rayo nuclear de la muerte: la muerte real, el dolor de los dolores, administrado ciegamente por esos diosecillos tristes y erguidos, que han llenado de miedo, miedo sordo y fúnebre a un futuro incierto y cargado de muerte, a los hombres.

Por otra parte, esta técnica prometeica, al rebelarse contra Dios, ha destrozado al hombre. Hoy se admite que el hombre actual es esquizoideo; está arrastrado en direcciones opuestas por su conciencia y por la cultura en que vive. El hombre no puede limitarse a vivir «simplemente», sino que tiende imperativamente a configurar a sus imágenes al mundo en el que ha de insertarse; pero a su vez, se ve condenado, en la cultura actual más que nunca, a la despersonalización por las imposiciones imperativas de la técnica, y se siente dominado, obligado a algo, sin libertad ni autonomía. Por eso se siente incapaz de adoptar una actitud frente a sí mismo; pero, además, se siente inserto en el mundo, más concretamente, en unos determinados esquemas de vida y de cultura que lo anulan. El hombre pierde su «sentido de orientación humana», y en este desquiciamiento ve y padece la tragedia insondable del dolor y de la muerte. Si el hombre se ve a sí como un absurdo, el dolor acaba por destrozarle definitivamente; sobre los misterios de su misma realidad como ser, cae el misterio del dolor de su realidad como hombre. Pero, ¡Dios no tiene la culpa! ¿Tendrá algún género de complicidad en esa tortura del dolor, sufrida rebeldemente por un humanismo desenfocado esquizoideo, el corazón cristiano? ¿Será esa pseudoteología del dolor un reflejo de una mala conciencia de los cristianos?

La pregunta, posiblemente redentora de este humanismo ateo, nos impone una seria meditación y un serio despertar de la conciencia cristiana en el mundo contemporáneo.

8

RAZÓN HUMANA Y EXISTENCIA DE DIOS

«...per fidem enim ambulamus, et non per speciem...».

S. PABLO, II Cor, 5, 7.

«Deum nemo vidit unquam...».

S. JUAN, I, 18.

«sed nec videre potest».

S. PABLO, I Tim, 3, 6.

El ateísmo es una teoría que priva al orden racional del mundo de sus bases auténticas y fecundas, introduciendo en la vida humana no una solución, sino un dogma ciego que la degrada *(Ecclesiam suam).*

Un dogma ciego, irracional, degradante, que va contra la misma naturaleza del ser humano, ya que la experiencia, la razón y la revelación dan testimonio de que en la naturaleza del hombre se halla tan cimentado un conocimiento elemental de Dios, que este conocimiento brota de una manera fácil y casi espontánea en todos los hombres, de todos los tiempos y culturas, cuando llegan al uso de la razón y toman conciencia de su yo interior y contemplan el mundo exterior. El ateísmo viene a ser un pecado *contra naturam* en lo que ésta tiene de más específico: la racionalidad.

Más aún: el ateísmo actual tiene perfiles más cortantes e hirientes que otras formas de ateísmo pasadas. El ateísmo de hoy no pretende explicar un mundo «sin Dios», como pretendía hacerlo el ateísmo de 1900; lo que pretende el ateísmo actual, con la negación teológica y el agnosticismo metafísico, es dejar al mundo inexplicable, enigmático, sin sentido. Los otros ateísmos tenían un sabor demasiado fuerte a teología, no eran sino teologías secularizadas. El ateísmo actual es más radical (MERLEAU-PONTY).

Sin embargo, hay que hacer algunas distinciones en el ateísmo actual.

Efectivamente, existe un ateísmo que rechaza conscientemente a Dios y

lo aparta de su vida personal; es una forma de ateísmo que ha existido siempre, aunque en minorías más o menos intelectuales, siempre con la reserva de lo que pueda haber en el fondo del corazón humano, porque una cosa es la expresión externa de negación, por muy radical que sea, y otra la realidad profunda que se oculta en lo más secreto del alma y el corazón humanos. No pocas veces este ateísmo es la formulación externa de una rabia violenta contra un Dios a quien siente vivamente. El ateísmo dialéctico de UNAMUNO, por ejemplo, era compatible con una vivencia intensa y angustiosa de la presencia de Dios en el alma.

Pero existe otra forma de ateísmo del hombre moderno, que consiste en rechazar las formas o manifestaciones religiosas, como no expresión de su ser en este momento de la cultura. Es una especie de ateísmo muy común en la cultura moderna: no se rechazaría a Dios si hubiese en la cultura moderna caminos para llegar a El, y como esos caminos ni existen ni pueden existir, es señal de que Dios no existe. Como puede verse, lo que formalmente justifica a este ateísmo es *la dificultad de adoptar una actitud religiosa en los esquemas de la cultura y la ciencia modernas.*

Dios y la religión han caído no por rencor u odio; han caído simplemente por carentes de sentido, por inservibles para una mente enmarcada en la cultura contemporánea. Este ateísmo se da no pocas veces en hombres moralmente correctos y de buena voluntad, y tiene su base racional en una colosal ignorancia de lo que es ciencia-cultura, de lo que es y debe ser la religión y de lo que es Dios. Este ateísmo no se preocupa de refutar objeciones que no existen, sino que ni busca caminos ni los, naturalmente, encuentra para volver a Dios.

Este es el gran problema... ¡Los caminos para encontrar a Dios! ¡Las rutas racionales para descubrir las huellas de Dios en el cosmos!

Esta realidad nos lleva directamente a lo que pudiéramos llamar fundamento psicológico-racional del ateísmo que, como cualquier actitud trascendental del hombre en la que va empeñada la propia persona humana, no nace exclusivamente de influjos exteriores, sino que supone una raíz interna, una estructura psicológica a la que el hombre queda sometido.

Hay que afirmar ante todo que *el ateísmo es una opción o una decisión que corresponde a una determinada orientación de la voluntad.* Lo que en otros términos quiere decir que *el ateísmo es una fe.*

Hablando con propiedad, el ateísmo no es la conclusión luminosa de un raciocinio estricto y evidente: propiamente no parte de la razón como facultad dialéctica y especulativa.

El ateísmo es un acto de elección moral, una libre determinación crucial en la vida espiritual y psicológica del individuo. Que se llegue a esta opción más o menos conscientemente, es otro problema; pero en su realidad profunda el ateísmo es una fe, en que queda comprometida la personalidad entera. Pueden ser múltiples las causas del ateísmo, pero jamás será la conclusión evidente de un raciocinio evidente.

Y no afirmamos que el ateísmo sea una fe por una finalidad apologética; la razón de esta afirmación es el que *Dios no es un objeto evidente para nadie,* entendiendo la evidencia en su sentido estrictamente gnoseológico. Puede haber un raciocinio más o menos oscuro que, o será un medio coordinador de los múltiples elementos de esa decisión final, o será una justificación, más o menos convincente, pero siempre *a posteriori,* de la decisión atea.

Toda incredulidad es una creencia: *se cree que Dios no existe,* porque el ateísmo no es evidente ni para el mismo ateo; el racionalismo ateo se halla en la dura realidad de no poder probar perentoriamente por vía estrictamente racional sus conclusiones ateas. Se apoyará en la vida humana, en su existencia, en su destino, en los males del hombre; pero carecerá de premisas evidentes para una conclusión apodíctica. Todas las conclusiones serán más opcionales y volitivas que racionales, es decir, intelectualmente evidentes.

El problema es delicado, pues tocamos el enigma gnoseológico de las certezas libres, es decir, de las evidencias no convincentes, en las que hay que admitir una injerencia determinante de la voluntad.

Pues bien. En el racionalismo ateo hay algo más que pura razón, por muy dialéctica y limpia de influjos extraños con que ella se presente, por muy racional y razonable que aparezca. En el racionalismo ateo se da una posición de la persona que es una decisión opcional previa y fundamental y, por lo tanto, voluntaria, de no aceptar nada ni querer entender nada que no se pueda demostrar. Es ésta una decisión de la voluntad totalmente *libre* y *gratuita,* ya que la razón jamás podrá demostrar que no deba aceptar nada que no se demuestre; se trata de una imposibilidad gnoseológica absoluta.

He ahí la raíz voluntarística del ateísmo; por eso lo hemos llamado una *creencia* y una *fe;* por eso hemos negado que sea la conclusión evidente de un estricto raciocinio. Recordemos lo que nos dice S. PABLO: *¡caminamos por la fe, no por la visión!*

Mas si el ateísmo no puede ser la conclusión evidente de un raciocinio,

es la conclusión real (no evidente) de una multitud de influjos ambientales decisivos, una conclusión vital y humana.

La ciencia y la técnica han creado un ambiente, a la vez difuso y opresivo, de desacralización de la naturaleza. Un poco ingenuamente, el hombre de nuestra cultura *cree* (otra creencia, otro acto de fe) que tiene en sus manos todos los resortes y todos los secretos de la naturaleza. La consecuencia vital y humana ha sido que el hombre ha perdido el *sentido de lo sagrado* y no ve la naturaleza como la huella de un Dios creador; el cosmos ha dejado de ser una hierofanía, algo como una imagen del Dios escondido. La ciencia y la técnica han hecho perder al hombre actual el *sentido del símbolo,* y por eso no percibe la *simbólica divina* del cosmos.

Es decir, el hombre se halla en una atrofia teológica que, sin darse cuenta, le sitúa en la posición del Dios innecesario. La conclusión del Dios inexistente es inmediata, pero perfectamente ilógica, ya que nada indica que la naturaleza no siga siendo en sus maravillas, el libro de lo divino.

El empirismo de la cultura contemporánea ha hecho perder al hombre actual lo que podemos llamar *perceptibilidad histórica;* no es que no sepa historia, lo que no sabe es leer en la historia; y así al hombre moderno no le dicen nada las grandes religiones, no cae en la cuenta de que el genio de la humanidad fue teísta; el hombre moderno es incapaz de ver en la historia que la religión, además de ser una actitud interior y sujetiva, es una realidad externa y social.

Es verdad, absolutamente verdad, que la civilización tecnicista y cientista ni ha buscado ni, por lo tanto, ha encontrado su expresión religiosa; la cultura moderna como cultura de masas, carece de dimensión religiosa. La *civitas technica* actual, como unidad de grandes masas, no tiene como centro el santuario.

En este ambiente, el hombre queda teológicamente despolarizado, al carecer él y su cultura de dimensión teológica, y la fe tiene que caer por innecesaria y sin sentido, por carecer de un verdadero contenido religioso. Y como el hombre no puede existir sin una fe, si no cree en Dios creerá en ídolos, se forjará una fe negativa y *creerá que Dios no existe;* esa fe negativa le creará la ilusión de llenar la hornacina vacía del Dios desaparecido. Esta es la razón de hallar en el mundo actual muchos ateísmos, o mejor antiteísmos, cargados de fanatismo religioso, ciegos por un furioso fanatismo proselitista.

Si la naturaleza y la historia se hacen opacas teológicamente para el hombre actual, la ciencia pretende suplir el vacío de Dios, pero a la vez

cierra al hombre la visión metafísica. Orgulloso del poder de su razón (sin saber exactamente qué es esa razón y qué puede) el hombre actual le entrega la solución de todos sus problemas: sin caer en la cuenta que la razón del *homo technicus* es la pobre y limitadísima razón del *homo faber,* ya que de nuestra cultura actual ha desaparecido el *homo sapiens.* Sabemos revolver materia, pero no sabemos regustar de las cosas en su belleza profunda; por eso, sólo por eso, hemos perdido las huellas de Dios, hemos perdido sus caminos.

Sin embargo, hay zonas secretísimas en el corazón humano en las que se opera una osmosis misteriosa entre lo humano y lo divino, y allí se oye siempre, más o menos clara, la voz de Alguien, que nos sigue constantemente. El hombre de la ciencia y de la técnica, y es un fenómeno de la psicología del hombre actual, va cayendo en la cuenta de que sola la ciencia, de que solos los cachivaches de la técnica no bastan para abordar los problemas profundos. El hombre de la cultura moderna adivina un orden moral, ajeno a la técnica y a la ciencia, un orden exigente, personal e íntimo, que a veces le tranquiliza y da luz a los caminos de la inteligencia.

El existencialismo, sin quererlo, es el testimonio de que el hombre actual siente necesidad de huir de las obsesiones que le oprimen, de las prisiones de un humanismo materialista, oscuro, sin esperanza. La sola ciencia ni tranquiliza ni resuelve nada.

Pero ¿huir a dónde? Se han perdido los caminos teológicos de la esperanza. Quizá habrá que hacer con JASPERS el elogio del suicidio que, en su nihilismo, tampoco resuelve nada.

Como perdimos el término, tampoco tenemos caminos. El problema es reencontrar esos caminos, esas *vías* de que hablaba Santo TOMÁS.

Los sucedáneos de la fe teológica han creado una *fe atea* inconvincente. Los cambios de *Reino de Dios* por *reino del hombre, fe religiosa* por *fe proletaria, providencia* por *producción, Dios* por *ciencia,* etc..., etc... no bastan para tranquilizar al hombre que sigue siendo imagen divina. Su angustia, su náusea, su inseguridad actuales, tienen una raíz teológica innegable; el suicidio propuesto por la filosofía existencialista, no es solución; tiene que plantearse de nuevo el *problema de los caminos.*

Como todos estamos picados de racionalismo, y las causas no es este el momento de explicarlas, la afirmación de que el ateísmo es una opción libre y gratuita y, por lo tanto, indemostrable; se dirá si esa opción, esa deci-

sión de la persona, como todo acto de fe o de creencia, es más bien un acto del corazón que de la inteligencia, más de la *cardíaca* que de la *lógica*.

Todo acto de fe o de creencia, teísta o atea, es un acto de la *persona*, que es la única y total responsable. Desde este punto de vista fundamental y absoluto, considero muy convencional y arbitraria la separación real de corazón e inteligencia. Si en las abstracciones rígidamente mentales ambos se separan, en la realísima objetividad de la persona que cree, que ama, que odia, que sufre, la inteligencia no se deja aislar tan fácilmente como se supone, de ese corazón humano que la conduce, que la entraña y que la inspira. El corazón humano es un corazón *racional;* no es que haga silogismos (mezquina idea de lo racional), sino que en él está embebida la inteligencia, el corazón está enviscerado en la racionalidad de la persona.

No existe una inteligencia pura separada del corazón en la persona humana, ni aislada entre el cielo y la tierra. Las decisiones de la persona humana, decisiones u opciones libres y conscientes, son decisiones *racionales* en las que actúan a la vez e inseparablemente corazón e inteligencia. Nuestra inteligencia no está en un estado químicamente puro; por el contrario, está encarnada en un sujeto concreto, real, viviente, completamente distinto del sujeto de las abstracciones racionalistas. Ese sujeto actúa con el peso de la totalidad de su ser racional y con todas sus inseparables determinantes pasionales. Lo que pesa decisivamente en la inteligencia es la orientación de la vida, la intención de fondo, el proyecto radical y decisivo, tanto en la fe como en la incredulidad. Por eso el ateísmo, al no poder ser una conclusión exclusivamente intelectual, conclusión evidente de unas premisas evidentes; tiene que ser una opción de la libertad, una actitud de la persona, un movimiento pastoral del corazón.

Cristo habla de *hacer la verdad,* San Pedro habla de *vivirla;* el *hacer* la verdad y el *vivirla* reportan *luz.* Por eso, una vez puesta esa decisión y esa orientación radical, empiezan a ser válidas las «pruebas». Cada opción, cada decisión en la vida; cada actitud del corazón que decide la orientación de una vida, corresponde a una manera de captación de lo real, un comportamiento, una manera de ser en el mundo, que lleva siempre y necesariamente implícita una doctrina. Lo que se llaman «pruebas filosóficas» son siempre justificaciones *a posteriori* de estas supremas decisiones previas; esas supremas decisiones hacen aceptables las «pruebas».

Lo que decide el ateísmo no es una doctrina, ni un sistema, ni una construcción racional; lo que decide el ateísmo es una decisión puesta en la raíz de la vida del hombre.

Si el ateísmo es una fe, una creencia y una decisión, el ateísmo es esencialmente dogmático y afirmativo, porque es una vida. Ni es una forma de escepticismo, ni una forma de agnosticismo, ni una filosofía. Por eso, si frente a las filosofías el ateísmo es indiferente, frente a la religión es esencialmente agresivo; la religión es su contrapunto opcional, dogmático, imperativo. El ateísmo no teme a la ciencia, porque no nace de ella; pero teme a la religión porque es una fuerza de la misma especie. En definitiva, y es esta una colosal y trágica paradoja, *el ateísmo teme a Dios,* le odia y le combate; el ateísmo está inseguro en su dogmática, mientras Dios ande por el mundo, ya como ilusión ya como realidad.

En conclusión, el ateísmo actual ni es una conclusión científica, ni es una consecuencia histórica, ni es el inevitable término de una filosofía. Influenciado el hombre moderno por las corrientes determinantes de la cultura actual: la psicológica, la filosófica y la científica; todas ellas ateas, y careciendo la cultura actual de dimensiones teológicas; el hombre actual opta por *el ateísmo como un postulado básico de toda una concepción de la vida.*

Analizado el ateísmo como una opción y una fe más que como una conclusión racional y evidente de unas premisas apodícticas, y más como un postulado práctico y vital que como un enunciado de orden científico y filosófico; tropezamos inmediatamente con una pregunta imperativa: desde este punto de vista ¿qué hemos de pensar del teísmo? Si no existen pruebas para demostrar el ateísmo, ¿existen para demostrar el teísmo? Si la razón impotente se recluye en un voluntarismo opcional de la persona en el caso del ateísmo, ¿qué poderes tiene esa razón en el caso del teísmo?

Ante todo, y para entrar con la máxima prudencia en esta cuestión, que será el camino para la mayor evidencia, hay que tener muy presente que si la razón humana es genialmente audaz, es también esencialmente limitada. Un genio tan poderoso como el del Doctor Eximio, SUÁREZ, partió siempre del principio absoluto de la imperfección natural del entendimiento humano, y afirmaba humildemente: «el hombre no puede con la razón natural encontrar toda la verdad, aun en las cosas naturales y especulativas» (DM. IX, 3, 10), y la verdad que es posible encontrar, es muy difícil de conseguir en casi todo (id. IX, 3, 13). BALMES, a su vez, exigía una prudente «sobriedad gnoseológica» para no destrozar, en las discusiones sobre la certeza, los fundamentos de la razón. El paulino *sapere ad sobrietatem!* lo creemos en este problema necesarísimo, ya que tan erróneo juzgamos afirmar que la razón humana ni sabe ni puede saber nada de Dios, como

sostener que puede saber demasiado. El hallar ese «justo medio» ha constituido la lucha del hombre en la cognoscibilidad de Dios.

Y aclaremos de una vez para siempre, que tratamos de la *cognoscibilidad* no de la *comprehensibilidad* de Dios por la *mente humana* dejada a sus fuerzas naturales. *Comprehender* a Dios está fuera de los límites de posibilidad de la mente humana; Dios no sería Dios; Dios rebasa *infinitamente* la capacidad racional del hombre.

Hablamos de la *cognoscibilidad,* pero aclarando inmediatamente, que esa cognoscibilidad ha de entenderse dentro de los límites de una *analogía gnoseológica.* Dios, aun como objeto de conocimiento para el entendimiento humano, está del mismo a *infinita distancia,* y por lo tanto la cognoscibilidad de Dios ha de apoyarse gnoseológicamente en lo que vemos para llegar a lo que no vemos. Estas densas observaciones gnoseológicas nos son necesarias para evitar equívocos y falsas interpretaciones.

Dios, pues, se halla a distancia infinita del hombre, tanto en el *ser* como en el *conocer;* y por lo dicho se ve, que el hombre en la actitud que adopte ante Dios, compromete integralmente su personalidad, tanto en la dimensión individual como en la social (familia, sociedad, Estado). Añadamos, para fijar bien el problema de la razón humana ante el problema de Dios, que la actitud *religiosa* y la actitud *filosófica* ante dicho problema, son distintas. Para la religión Dios es ante todo Persona, es decir, Dios es guía del hombre, cuida de su destino, oye sus peticiones, los atiende en la muerte; para la filosofía Dios es el Absoluto como el fundamento de la verdad del *ser,* adornado de los atributos necesarios de la absolutidad del ser. La interpretación cristiana ha sintetizado estas dos actitudes, implicando el problema del hombre con el problema de Dios.

Al hablar de la razón humana y la existencia de Dios, el hombre ha adoptado todas las posiciones extremas.

El ateísmo, aunque más pasional que racional, se sitúa en la posición de la negación total; esencialmente el ateísmo hay que definirlo, desde el punto de vista racional, como *la negación de un Dios personal.* Nos fijamos, naturalmente, en un concepto *teórico positivo de ateísmo* que pertenece al orden de una conciencia refleja. No nos interesa en este momento saber, si esa negación positiva es realmente imposible (BLONDEL, DE LUBAC), o si es posible en algunos casos concretos (BILLOT); sólo nos interesa el caso de una negación en la que *no queda nada de Dios.*

Pero existe otro extremo en el que *se da demasiado de Dios,* y lo forman las teologías racionales tradicionalistas y ontologistas. Se trata de una embriaguez teológica que, si en el orden de la sujetividad se compagina con una indudable fe en .Dios, en el orden racional y científico, prepara el camino para los racionalismos agnósticos.

Ya vimos anteriormente que las formas actuales más visibles de ateísmo son las fundadas en el materialismo marxista y en el existencialismo ateo. Pero la cultura moderna es muy rica en formas de ateísmo; y para no perdernos y organizar mejor el discurso podemos, metodológicamente, imaginar tres actitudes ante la proposición: *Dios existe,* o ante la pregunta *¿existe Dios*?

Esas tres actitudes son: *negación, ignorancia,* y *afirmación.* La primera es la actitud de los *ateísmos positivos* de cualquier matiz y especie; la segunda es la raíz de todos los *agnosticismos* en cualquiera de sus modalidades; la tercera es la razón de todos los *ateísmos.*

No insistiremos ya en las *formas de negación;* todo lo hasta aquí dicho está en este orden negativo: *Dios no existe.*

Las posiciones de *ignorancia* o *suspensión de juicio* son múltiples y forman corrientes racionales complejísimas. Es indudable que ante el problema de Dios, la razón humana gusta de agazaparse en los rincones del agnosticismo. No es una postura valiente y clara, pero ciertamente es cómoda y nada comprometida. Pero desde ella se ha intentado construir científicamente un soporte racional de un *ateísmo agnóstico,* muy frecuente entre los pensadores de Occidente.

Los agnosticismos: el *científico,* el *filosófico* y el *teológico* (la admisión de Dios por el exclusivo dato de la Revelación, sin que la razón pueda intervenir ni en el orden de los *preámbulos),* alientan en una «sabia ignorancia de Dios»; se evitan tanto la negación rotunda como la afirmación taxativa; se trata de un *ateísmo de indiferencia racional,* que exime de acres asperezas.

Mas las dos grandes corrientes agnósticas teológicas son el *fenomenismo empírico* y el *criticismo,* ambas de influjo decisivo en la dimensión teológica de la cultura contemporánea.

El *fenomenismo empírico* que, aunque no es un verdadero escepticismo, nace del escepticismo de HUME, se mete en la doctrina de COMTE, pasa a los sociologismos de DURKHEIM, LEVY-BRUHL, etc..., para llegar a la *teoría de lo incognoscible* de SPENCER y desembocar definitivamente en el

irracionalismo teológico: pragmatismo de JAMES, intuicionismo de BERGSON, misticismo vitalista de SCHELER y quizá de ORTEGA Y GASSET, etc... etc... No hay dificultad teórica alguna para incluir en este último estado de esta corriente, al *modernismo.*

El *criticismo* es más vigoroso y potente, y es una corriente agnóstica en la que se hermanan la negación y la afirmación, es una *agnosis crítica.*

KANT no fue ateo; si negó la posibilidad de «su» razón para llegar a Dios, lo afirmó rotundamente con su voluntad, haciendo la síntesis de un ateísmo racional y un teísmo voluntarístico. Fue más prudente y cauto que sus discípulos, fiel al testimonio profundo de su ser de hombre. Nuestro UNAMUNO, lector asiduo de KANT, repitió esta actitud doble que, en algunas psicologías, produce el tormento desgarrador de la simultánea presencia y ausencia de Dios, de la necesidad imperativa de un Dios que no se presenta racionalmente como necesario.

Ya conocemos la corriente derivada por el idealismo hacia el materialismo histórico de MARX y su ateísmo de negación. Ni vamos a insistir en ello.

Mas la corriente derivada de KANT inmediatamente al mismo idealismo, nos lleva directamente al problema de la razón humana y sus posibilidades ante el problema de la existencia de Dios.

De KANT viene el concepto de la «muerte de Dios» tan extrañada en la cultura de Occidente, y de KANT viene la doctrina, también común en Occidente, de que la razón humana no puede llegar de ninguna manera al conocimiento de Dios. Y, sin embargo KANT nos asegura sinceramente en los comienzos de su *Crítica de la Razón Pura* que la escribe para combatir el ateísmo.

KANT desconoció totalmente todo el pensamiento medieval, y para estudiar el problema de Dios, se atuvo a los esquemas racionales que le proporcionó el *Aufklärung,* esquemas de los que no salió y que le obligaron a decir lo que realmente dijo. Detengámonos unos momentos, ya que el esquema mental de KANT es el diagrama de toda la mentalidad de Occidente.

Partía KANT de dos bases absolutas: la ciencia de NEWTON y la metafísica de LEIBNIZ-WOLFF. La *Ilustración* se movía dentro de los moldes wolfianos, y proponía «pruebas» para demostrar la existencia de Dios, con cierta tendencia a «acumular muchas pruebas», sobre el principio racionalista de la supervaloración de la *ratio humana.*

Por una desviación racionalista derivada de DESCARTES, y más remo-

tamente de GUILLERMO DE OCCAM, se partía de la base de *conocimiento humano y orden del ser marchan en sentido paralelo estricto e inmutable;* y de ahí que el racionalismo de la *Ilustración* naciese de una *idea* (no de una *realidad),* mas una *idea inicial* de la que se pretendía derivar todo lo ulterior. El modelo único e insustituible del proceso derivativo desde la idea inicial, era el matemático-analítico como ideal de todo conocimiento humano.

Con tales premisas gnoseológicas KANT invertía los términos del problema con relación al planteamiento de la filosofía aristotélica-medieval, condenaba a la inhibición más absoluta al entendimiento limitándolo al simple control de la experiencia, y anulaba totalmente a la razón para ascender a los planos de la trascendencia.

En la terrible autopsia que KANT hizo de la inteligencia, se encontró que sólo es verdadero el concepto que es la definición real de su objeto; todos los demás ni siquiera son conceptos.

Y ¿Dios? KANT somete a crítica las «pruebas» del racionalismo y, lógicamente, las encuentra insuficientes; por esas «pruebas» la razón humana ni llegará jamás a Dios, ni siquiera llegará a sospecharlo racionalmente. Y ello porque el racionalismo consideraba posible un *concepto* real de Dios que abarcase totalmente su naturaleza.

En otros términos, el racionalismo y KANT, partían de *puros* conceptos analítico-matemáticos, en la convicción racionalista de que es verdadero todo concepto que en sí no encierra contradicción. Dios estaba sentenciado: primero porque Dios, según NICOLÁS DE Cusa, no se presenta a la mente con la limpidez de los puros conceptos analíticos, sino como una *coincidentia oppositorum;* y segundo, porque partiendo sólo del concepto, exclusivamente del concepto, jamás se podrá dar un paso hacia la realidad objetiva. Una mente tan serena y limpia como la de BALMES, lo había de decir, al estudiar precisamente el problema del racionalismo y su evidencia:

«Si la demostración de la veracidad y existencia de Dios la sacamos de las *ideas* de los seres contingentes y necesarios, de efectos y de causas, de orden y de inteligencia, tropezamos otra vez con el mismo obstáculo; y todavía no sabemos cómo hacer el tránsito de la *idea* al objeto.

Cavílese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo, siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por medio de sus ideas; si éstas le engañan, carece de medio para rectificarse. Toda rectificación, toda prueba, debería

emplear *ideas* que, a su vez, necesitarían de nueva prueba y rectificación» (FF. I, 25, 248...). El subrayado es nuestro.

Ya la vieja Escolástica cayó agudamente en la cuenta, de la esterilidad de la pura idea, de encerrarse en el círculo de las puras ideas por muy luminosas que fuesen; Dios no sería otra cosa que pura creación de la razón, sin ser objetivo. Por eso la Escolástica rechazó siempre el célebre argumento *a simultáneo*, tan brillante y tan inútil. El entendimiento humano no puede empezar jamás y funcionar en el sentido de la objetividad, apoyado exclusivamente en puras ideas, por muy brillantes y densas que aparezcan.

Pero KANT empeoraba la cuestión. Ya no era la imposibilidad dialéctica del racionalismo wolfiano, era el muro de opacidad absoluta e impenetrable levantado entre la *apariencia* en el mundo y su *realidad*. Las tradicionales «pruebas», aun entendidas en el sentido del racionalismo, no es que no probasen por imposibilidad dialéctica, sino que se volvían contradictorias y absurdas; todas caían por tierra, no sólo por ineficaces lógicamente, sino por ininteligibles.

La conclusión era clara: *toda demostración teorética de la existencia de Dios es imposible para la mente humana.*

¿Hemos de negar a Dios? KANT se resiste a semejante negación, y pasa al asunto del orden de la metafísica al de la ética o, si se quiere, construye una *metafísica voluntarística* fundada en el *postulado* de un Ser Supremo. Al fallar radicalmente los resortes racionales, KANT se atendrá a los *imperativos prácticos* de la voluntad como postulados intangibles, por lo que la religión queda convertida en moral, la ley goza de autonomía absoluta, y el último deber de la voluntad es la realización del *bien supremo.*

Dios existe porque es exigido por la felicidad final del hombre; sin ese Dios, el hombre no podría alcanzar su dicha final. Pero *Dios es un postulado cuya existencia real no se puede averiguar.* Aparece claro que el *imperativo categórico* se impone independientemente de todo *pensamiento teorético.*

La corriente rígidamente idealista había de llevar hasta sus últimas consecuencias la posición kantiana.

FICHTE lleva al extremo la autonomía de la *Ilustración,* y se formula un *ateísmo de negación* claro; el problema de la libertad decide el problema de Dios, que aniquilaría la libertad y autonomía del hombre. FICHTE se encarna en sí mismo en un nuevo *Prometeo,* y se cree enviado para luchar contra un Dios-déspota.

HEGEL, con toda la escuela, proclama que la razón y la libertad siguen siendo su única consigna; aunque HEGEL, más teólogo que propiamente filósofo, rondó siempre en torno al problema de Dios, sin poder desligarse de él, y acogiéndose a un panteísmo idealista-dialéctico, cuya versión materialista nos la había de dar MARX.

Según SCHELLING, impresionado con la teología de SPINOZA, afirma que el Dios como postulado moral de KANT, ya no puede sostenerse en pie; la fe en ese Dios sería una debilidad humillante para el hombre.

Reducida a principios, la doctrina teológica del idealismo, como consecuencia del ateísmo agnóstico de KANT, podría reducirse a los siguientes:

La fe ha de ser sustituida por la filosofía, ya que por la fe se pierde la libertad de la razón;

cualquier autoridad dogmática ahoga la razón y paraliza las fuerzas del alma;

la libertad de una fe teológica ha de interpretarse como autoliberación de la opresión obsesiva de la «angustia cristiana» (angustia luterana del pecado);

la libertad se opone a la idea de un Dios personal (HEGEL); esa libertad nace como reacción contra el angustioso «temor de Dios»;

la fe en un Dios personal es antinatural, y es una esclavitud, contraria al hombre, autónomo y libre, que no necesita la tutela de religión alguna, ya que la naturaleza humana es integralmente buena;

el *destino* sustituye a Dios, y con ventajas para el hombre.

El idealismo teológico, particularmente su gran estructurador HEGEL, no veía que caía de nuevo en el fatalismo griego, ni que el fatalismo era el gran enemigo de la libertad que acabaría por aniquilarla. Todo esto significaba para HEGEL la *muerte de Dios.* HEINE nos hablará de la *muerte del Gran Pan,* admiraba a KANT por ser el «ejecutor de la muerte de Dios», y que nos dio el «parte de defunción» en la *Crítica de la Razón Pura.*

HEINE no dominaba su fantasía de poeta y habla de la «catástrofe y agonía de Dios», nos dice que la muerte de Dios es la condición de toda revolución, y ve que *Dios muerto empieza a proyectar su sombra sobre Europa.* HEINE es quien dijo que la «religión es el opio del pueblo» y de HEINE la tomó MARX.

Y HEINE, que se dolía de que FICHTE se hubiese acogido a última hora, a un velado cristianismo, y de que HEGEL hubiese capitulado en el protes-

tante Berlín, y de que SCHELLING se hubiese mostrado equívoco en el católico Munich; abrió los ojos en la enfermedad y afirmó que «había hecho las paces con el Creador».

Queda la terminante *afirmación* de que Dios *existe.* La humanidad, sin prejuicios de escuela, en la fuerza directa de la naturaleza racional, fue siempre teísta; el comienzo de los pueblos y de las culturas, está impregnado de fe en la divinidad; la religión es el primer coagulante de las sociedades humanas. El ateísmo es un fenómeno derivado, secundario; nunca primario y, mucho menos, primitivo.

No nos interesa ahora ese argumento formidable de la humanidad, por otra parte suficientemente conocido. Nos interesa el teísmo y ateísmo como esquemas de humanismo y de cultura.

En las consecuencias culturales de los siglos XVIII y XIX, en los cambios asombrosos del siglo XX, tiene un transcendental sentido la pregunta de si puede el entendimiento humano, tan tarado de esquemas ateos por una parte, y tan desconcertado por las conquistas de la técnica y de la ciencia por otra; preguntarse sobre la existencia de Dios: de ese Dios negado en los últimos tramos de la cultura europea, y de ese Dios aparentemente innecesario por los adelantos de la ciencia:

esta razón humana, ahíta de negaciones y sujetivismos, de agnosticismos e idealismos, ¿puede ponerse racionalmente el problema de la existencia de Dios?

esta razón humana, tan asombrada y desconcertada, por los cambios transcendentales que está viendo en el mundo, cambios que están trastornando su cosmovisión total, ¿puede racionalmente ver la necesidad de que exista un Dios, creador y dominador del cosmos?

El problema es difícil y exige una preparación gnoseológica muy delicada, imposible de dar aquí en pocos minutos.

Por lo que llevamos dicho a través de todo el problema de Dios, se ve que ante la cuestión de la demonstrabilidad de su existencia, es decir, ante las posibilidades de la razón humana en el problema de la cognoscibilidad de Dios, las posiciones adoptadas han sido múltiples. Aun admitido que Dios exista, los caminos por los que el hombre ha llegado o pretendido llegar a ese conocimiento han sido muchos. Han sido muy oscuros los caminos *aprioristas* en los que podemos clasificar todos los *innatismos*, posiciones cómodas pero sin garantía alguna, ni gnoseológica ni objetiva. Ca-

mino brillante fue el *conceptualismo puro* que arrastró a poderosas mentes al famoso argumento *a simultáneo,* que resultó inútil por la imposibilidad de pasar de lo simplemente conceptual a lo real, y nos dejaba con un Dios vacío de objetividad, un Dios «puro nombre».

Pero entre los *aposterioristas,* los que se apoyaban en la *realidad de los efectos* para llegar a las causas, aun dentro de la Escolástica, la estructura mental filosófico-teológica más armónica y compacta de todo el pensamiento occidental; hubo pensadores que admitían sólo una demostrabilidad probable y de ninguna manera cierta.

Los tradicionalismos filosóficos anduvieron oscuros en la cuestión. La razón por sí misma, sostenían, no puede llegar al conocimiento de Dios, pero es Dios quien la refuerza o por la revelación o por la tradición, y de esa manera la razón humana la conoce.

Otros afirmaron la incapacidad de la razón para llegar por sus propias fuerzas al conocimiento de Dios, y recurrieron al instinto, un cierto *instinto divino* por el cual conocemos a Dios. Ya dejamos indicados los innatismos apriorísticos, pero hay que añadir el conocimiento inmediato de los ontologismos, un conocimiento por intuición inmediata de la misma realidad de Dios, lo que supone un exceso de posibilidades de la razón humana.

Ya dijimos anteriormente que en el problema de Dios tan erróneo es negarlo todo como afirmarlo todo, es decir, tan erróneo es afirmar que no conocemos nada como sostener que conocemos demasiado. El acierto está en la conciencia de los límites de lo que significa la palabra *razón humana.*

Santo TOMÁS ha tocado el problema con lucidez angélica en la ST. I, q. 2, art. 2, donde trata de la demostrabilidad de la existencia de Dios, y en el art. 3, donde estudia la misma existencia y expone sus célebres cinco *vías.* Nada hay ni más profundo, ni más sobrio, ni mejor tratado según todas las exigencias teológicas y gnoseológicas.

Ante todo, y considerando el problema desde nuestra parte humana, la proposición *Dios existe,* no es evidente ni en sí misma ni inmediatamente; necesita de una verdadera demostración para que pueda ser aceptada por la mente humana (I, q. 2, art. 1).

Mas esa demostración necesaria no puede hacerse acudiendo *apriorísticamente* al concepto de *causalidad (demonstratio per causam* o *propter quid)* (ib. q. 2, art. 2). Ese camino es el seguido por el racionalismo idealista y conceptualista, y en él no hay medio racional de romper el cerco de lo

puramente ideal y, una de dos; o se salta ilógicamente del orden ideal al orden real (demostración inválida) o se clausura la mente en el cerco de la idea (demostración imposible).

La gran Escolástica, en sus genios más fecundos y representativos partió de *hechos* y no de *conceptos;* partió de una demostración por los *efectos* registrados en la realidad *(demonstratio per effectus o quia)* (ib.). Esto no lo pudo saber KANT y se cerró todo acceso a un Dios trascendente.

Las «pruebas» clásicas se fundan no en *conceptos,* porque eso las llevaría al *argumento ontológico,* totalmente insuficiente; se fundan en *efectos,* es decir, en *realidades* y *cosas*, lo que hace posible llegar a un *concepto real* de Dios; *«por los efectos se puede demostrar que Dios existe, aunque es verdad asimismo, que ni por los conceptos podemos conocerle perfectamente tal como El es en su esencia»* (ib. p. 1, art. 2, ad 3).

Es decir, en las «pruebas» clásicas, que el racionalismo comprendió tan mal, las propiedades que atribuimos a Dios están tomadas no de las notas componentes de un concepto, por muy claro y luminoso que el concepto sea; sino que están tomadas de las cosas del mundo, cosas que vemos y que palpamos. Y aunque esas cosas no pueden aplicarse a Dios en el mismo sentido con que las aplicamos al mundo que vemos, sin embargo se las aplicamos verdadera y objetivamente, elevándolas a un grado de eminencia y superioridad infinito. Es verdad que la mente humana en este acceso racional a Dios, tiene que contentarse con un conocimiento *análogo,* pero ciertamente objetivo. En términos paulinos diremos que conocemos a Dios realmente, pero *como en un espejo,* y quizá un *espejo roto* en la multiplicidad de efectos que conocemos.

Es tan importante esta *demostración por los efectos* que, según el Angélico, es la razón semántica o filológica no sólo de los nombres que damos a Dios (ib. I, q. XIII, art. 1), sino que nos descubre el significado mismo del nombre de Dios (ib. q. I, a. 2, ad 2).

La mente humana puede ciertamente conocer a Dios, mediante un conocimiento verdadero, aunque analógico; sin embargo, la mente humana, ella sola, no podrá conocer jamás la esencia divina y, precisando más, sólo puede con sus propias fuerzas conocer a Dios *existente como causa primera del mundo* (ib. I, q. XII, art. 12).

Quedan claros los límites tanto intrínsecos como extrínsecos de la razón humana. Pero aclaremos aún más.

Hablamos de la *razón,* no de un simple *raciocinio.* Bajo ningún aspecto

puede ser encerrado Dios totalmente en un raciocinio humano; ni por muy amplio que se conciba el concepto de *razón*, podrá ésta abarcarle ni en su infinitud ni en su esencia.

Sin embargo, partiendo de los *efectos,* es decir, de las realidades, la razón humana llega por un *raciocinio* (y entiéndase en un sentido amplio) a formar un *concepto de Dios,* pero no un *concepto de Dios como es en si,* sino un *concepto-término* del proceso raciocinativo, es decir, un concepto que es el término de una relación que empieza y parte de las cosas del mundo, de la realidad como efecto de lo divino. Es un concepto *analógico,* y con él tocamos *analógicamente* una existencia que se nos presenta como *extraefectual* y esencialmente *causal;* a esa existencia con esos caracteres la llamamos Dios, y no puede ser otra cosa que Dios. La razón es clara: esa causa existente como *extraefectual* la conocemos necesariamente o como *causa primera* o como *causa final;* en cualquier caso, como Dios.

No se le puede negar valor a este conocimiento; es un conocimiento que ni abarca el objeto ni lo agota cognoscitivamente; es un conocimiento *analógico* que, por lo tanto, no obtiene una *idea directa* del objeto, pero que es un conocimiento objetivo, es decir, descubre una *realidad,* aunque esa realidad se presente a la mente humana llena de limitaciones, precisamente por las limitaciones de la misma mente humana.

La razón ha de detenerse ante esa realidad infinitamente alejada del hombre, y fuera del conocimiento, asimismo analógico, de aquellos atributos inherentes a la causalidad de una causa existente, atributos que determinan las cinco «vías» clásicas; la mente humana debe detenerse, hasta recibir la iluminación de la Revelación, sin audacias negativas y sin presuntuosas afirmaciones positivas.

Mas hemos de dejar transparentes dos afirmaciones, que completan lo hasta ahora dicho.

La primera es, que se trata de un *problema de existencia,* y por lo tanto es un problema de *estricta competencia filosófica.* Las por algunos llamadas pruebas *científicas,* en el sentido «moderno» de esta palabra, están absolutamente alejadas del verdadero problema. Si en casos muy aislados, han servido como de *llamada* profunda hacia el problema, lo han sido en un sentido sujetivo. Objetivamente, la ciencia moderna, ya lo dijimos en otra parte, no puede ni plantearse el problema. La existencia de Dios, repetimos, como planteamiento problemático y como solución, es un asunto de la exclusiva competencia de la razón humana, y sólo accesible por el camino de la más rigurosa filosofía.

La segunda afirmación es más humana. El hombre es *naturalmente* raciocinativo, su espontaneidad natural le lleva a los objetos supremos a donde lleva la reflexión filosófica. No es que todos los hombres hayan de saber el mecanismo lógico o gnoseológico de sus conocimientos, ni las razones científicas de sus afirmaciones. Pero todos los hombres, en fuerza de su misma naturaleza racional, *naturalmente filosofan*, raciocinan, concluyen, captan evidencias mediatas e inmediatas… Más aún, el hombre, llevado de su fuerza natural racional, ve con frecuencia con más facilidad, que cuando obnubilan su mente las sombras de los prejuicios, de los presupuestos, de los sistemas, de las mismas conveniencias personales.

El hombre dispone de una facilidad original, precisamente por ser racional, para conocer todo aquello que ha de constituir su *clima humano,* esencial para su *desarrollo humano;* el bien y el mal, la veracidad y la mentira, el honor, Dios.

A esta facilidad original, tan entrañable, rápida y pronta en el hombre, que por ella se ha hablado del innatismo de la idea de Dios, hay que darle un valor extraordinario, en el problema del ateísmo humanista. Radicalmente el hombre es teísta y creyente; sólo secundariamente y como consecuencia de actitudes adventicias a las disposiciones naturales e inmediatas de la naturaleza, se hace ateo.

El hombre, pues, tiene «pruebas» racionales para llegar con certeza formal a conocer su existencia.

Pero ¿qué significa el que esas «pruebas» sean *racionales*?

Indudablemente, las «pruebas» racionales tienen el sentido directo hasta ahora expuesto; es su sentido fundamental.

Sin embargo, convendría evitar, en orden a ampliar más los *caminos* del hombre hacia Dios, las interpretaciones demasiado restrictivas, demasiado cerradas, demasiado rígidas.

Y así, sería contraproducente interpretar la palabra «prueba» como estricto *silogismo* aristotélico, ya que el hombre puede silogizar de múltiples formas, quizá no registradas en la lógica formal. De la misma manera, sería inexacto interpretar la *racionalidad* exclusivamente como la *facultad de hacer silogismos* según las leyes de la lógica de Aristóteles. No parece que semejante interpretación rígida fuese la justa y que agotase *toda* la racionalidad humana. Es sintomático que el mismo Santo TOMÁS no habla de *pruebas* sino de *caminos (viae),* por los que el hombre racional puede

llegar a Dios; es sintomático que el mismo Doctor Angélico habla de la *demostrabilidad* de la existencia de Dios, pero da al término una amplitud espléndida, que rebasa cualquier *encofrado silogístico,* aunque sin excluirlo.

Si ha habido en muchos pensadores, oposición contra las *pruebas,* no ha sido tanto contra los *caminos racionales* por los que el hombre puede llegar a Dios, cuanto contra los encofrados formales del raciocinio, a veces mal expuestos, y a veces tan rígidamente limitativos, que lejos de aclarar, oscurecían el paso.

Sin defender ciertas tendencias filosóficas modernas, según las cuales Dios no es propiamente *conocido,* sino *afirmado por una fiducia intuitiva,* nacida de una irreprimible persuasión emocional; creemos, sin embargo, que *todo* el hombre es el que de ir a Dios, y sólo entonces es cuando Dios condiciona definitivamente a *todo* el hombre. Por eso, las tendencias modernas en las explicaciones teológicas, pueden tener muchas sugerencias aprovechables, en cuanto que enriquecen la realidad magnífica de la *racionalidad.*

La mentalidad oriental y las culturas orientales admitían y vivían otra *racionalidad,* la que podemos llamar *racionalidad por contemplación,* es decir, una *racionalidad intuitiva* propia y exclusiva del hombre. No se trata de un discurso de la inteligencia, sino de una contemplación en la que vibra *todo* el hombre, con su inteligencia y su pasionalidad. Los Salmos en la Biblia: *¡alabad al Señor todas sus obras! ¡Bendecid...!* se fundan en esta racionalidad intuitiva y contemplativa; y es verdadera *racionalidad* porque es la contemplación del *hombre* la que le lleva a la alabanza.

Esta *racionalidad contemplativa,* más plena, más emotiva, más cálidamente humana, nos puede hacer «desear» a Dios antes que «demostrar» que existe; y quizá nos haga penetrar mejor en el misterio de Dios que un sistema frío e impecablemente lógico de silogismos.

No podemos encerrarnos en un esquema único de racionalidad para probar la existencia de Dios. El acudir a ese esquema único es lo que dejaba frío a PASCAL ante las «pruebas racionales» de la existencia de Dios.

Quizá sea el Cardenal NEWMAN, el teólogo que más aguda y profundamente estudió la gnoseología de la fe en Dios. No negaba las «pruebas racionales», pero sostenía que «una argumentación abstracta es siempre peligrosa»; afortunadamente «tenemos una facultad que suple las impotencias del razonamiento... Esa facultad cuando tiene por objeto la religión, es el sentido moral». Ese «sentido moral» es racional y es algo más que la ra-

cionalidad, entendido como actividad exclusivamente especulativa.

Y siguiendo un camino típicamente agustiniano, se recluía en las «pruebas» del mundo interior, de la contemplación intuitiva de la intimidad del hombre: «Este testimonio interior prestado a la verdad, tiene en jaque la sutileza y la ciencia del escéptico más malo, y por otra parte, los razonamientos más agudos, los pensamientos más profundos, la erudición más vasta, todo eso no es nada mientras no se tiene en uno mismo la presencia del espíritu de verdad».

Según NEWMAN, Dios es el autor y conservador de la fe, pero no nos la da de repente, «sino que crea primeramente en nosotros ciertas disposiciones que nos llevan a la fe como a un premio de ellas... Sin una preparación de corazón conveniente, no podemos esperar obtener la fe...» Pero tampoco podemos suponer que esas «disposiciones» y esa «preparación de corazón» se confundan con lo que se llaman «pruebas racionales» de la existencia de Dios. Se da algo más que prepara para poder ver esas «pruebas». Los que creyeron en CRISTO y los que no creyeron, tenían las mismas pruebas y los mismos argumentos, y, sin embargo, unos creyeron y otros no.

Copiemos unas palabras más del Cardenal NEWMAN: «...el mejor argumento, mejor que todo lo que la astronomía, y la geología, y la fisiología, y todo lo que las demás ciencias pueden proporcionar, argumento al alcance de todos, de los que pueden leer, como de los que no pueden; argumento que está dentro de nosotros, argumento convincente para el entendimiento, persuasivo para el corazón, bien para probar la existencia de un Dios, bien para sentar la base del cristianismo, es el que brota de una atención perfecta a las enseñanzas de nuestro corazón, y la comparación entre las exigencias de la conciencia y las doctrinas del Evangelio...».

«¿Quién de vosotros se ha puesto jamás a probar la existencia de Dios? Si alguien os pidiese esa demostración, ¿no es evidente que nos costaría trabajo encontrar, no sólo con qué convencerlo, sino aun con qué convencernos a nosotros mismos? Ciertamente hay pruebas abundantes; pero por más que sintamos su fuerza, sin embargo seríamos incapaces de formular el argumento de manera que realizase plenamente la idea que nos formamos de una prueba demostrativa. Por mi parte, si ese hombre es testarudo, no veo lo que se le podría responder de manera que le satisficiese».

Si nos fijamos sólo en las «pruebas racionales», NEWMAN escribe estas palabras que condensan absolutamente toda la gnoseología del conocimiento de Dios: «De ningún modo es evidente que tomados los fenómenos

del mundo visible en sí mismos, hubiesen jamás bastado para dar idea de un Creador. Pero la tradición universal, luz fácil que precedía al estudio de las pruebas, ha sido desde el principio como la glosa divina de ese texto oscuro...».

«Las pruebas, ratifica NEWMAN, seguirán a nuestra fe. Las pruebas son más bien el premio que el fundamento de la fe».

Esta gnoseología del gran Cardenal, se llamó «racionalismo. Es cuestión de palabras; NEWMAN no se encasquillaba en una escuela o sistema; quería registrar el pulso humano y vivo de la fe en Dios, lo único que nos da un Dios que interesa a nuestra personalidad, y no que entretiene dialécticamente nuestra inteligencia, pero entendida en una abstracción irreal.

Hemos de andar con extraordinario cuidado en el problema de las «pruebas», pero no podemos proceder ligeramente en las afirmaciones. La proposición *Dios existe* no encierra, ni *a posteriori* una evidencia contundente y definitiva; ofrece ciertas dificultades en contra que o no se resuelven de ninguna manera o no se resuelven suficientemente. Esto lo afirma taxativamente un teólogo de la talla del Cardenal BILLOT (Tract. *De Fide).*

Esto no es escandaloso; es sencillamente reconocer los límites de la razón humana, sublimemente atónita ante el objeto más complejo y más maravilloso que pudiera ofrecerse a su contemplación. Si el ateísmo es una rebelión de soberbia, no se puede concebir el teísmo sin una actitud de humildad.

Pero, es verdad, que se dan unas «pruebas» reales de la existencia de Dios. Pero hay que entender el verdadero significado de esas «pruebas».

Santo TOMÁS, volvemos a repetir, más bien hablaba de caminos. Mas en todo caso, con o sin esas pruebas, Dios no es evidente para nadie (A. M. HENRY, O. P.). «Dios, dice E. BORNE, no es para el espíritu humano una verdad de evidencia, sino un problema doloroso». Aunque de modo diferente, tampoco el ateísmo es evidente para el hombre.

Sería por lo tanto ininteligible pensar que las «pruebas racionales» de la existencia de Dios nos llevan a una conclusión «metafísicamente evidente», ya que el objeto de esa conclusión sería la misma existencia de Dios, que no es evidente. Esto es indiscutible, y los textos de SAN JUAN y SAN PABLO no parece que puedan tener sentido equívoco de ninguna especie.

Además si las «pruebas» llevasen a una conclusión metafísica, la certeza consiguiente sería *absoluta*, es decir, ajena a cualquier influjo extraño al

proceso raciocinativo. Pero, entonces, no cabría libertad para esa certeza, y la certeza de la fe, aun en el orden natural de puro conocimiento, es libre.

Hablamos en el orden del conocimiento natural, porque en el orden estricto de la fe, las «pruebas» son absoluta e intrínsecamente impotentes; la fe es obra de la gracia, no de los raciocinios humanos.

Y sin embargo, se dan esas «pruebas racionales», y han de tener un valor. Y lo tienen, pero muy particular y específico. Según NEWMAN las innegables «pruebas» de la existencia de Dios, hacen fuerza *a posteriori,* suponiendo la fe o, por lo menos, el sentido moral o el espíritu de verdad, que pedía NEWMAN: «el que hace el mal, decía JESÚS, no llega jamás a la luz».

Existen «pruebas racionales» para admitir la existencia de Dios, mas su valor reside en ser una justificación racional posterior a la decisión» (HENRY, O. P.). Ni sólo con ellas se forman creyentes, ni sin ella se forman ateos. Dios no podía quedar hipotecado con relación a la cognoscibilidad humana, a un sistema, a una escuela, a un engrase silogístico, que pudiera presentar sospechas y desconfianzas, o simplemente que no garantizase más que una fría seguridad sistemática. Por el contrario, Dios tenía que enraizar directamente con la amplia y profunda racionalidad humana, independientemente de los andamiajes intelectuales de una u otra escuela; no podía someterse a los caminos señalados por ARISTÓTELES, siendo más seguros los «caminos del hombre». Por eso las reales «pruebas racionales» de la existencia de Dios son el «seguro gnoseológico» de la racionalidad, convierten en no-irracional el testimonio interior del hombre, su admirativa contemplación de la belleza del Universo.

El ateísmo carece de este «seguro gnoseológico», que no puede hallarse ni en la gnoseología científica ni en la empiria tecnicista.

Ateísmo y teísmo son opciones cruciales en la vida del hombre; peto mientras el teísmo se apoya en un sentido íntimo y en una llamada admirativa de la creación, con la garantía aseguradora de la razón misma formalizando esa opción primera; el ateísmo se halla sin un fundamento ni racional ni íntimo.

Mas, en el problema del ateísmo, hay que distinguir lo que es ateísmo y la doctrina que le sigue. Entre una decisión fundamental y una vida, existe un lazo íntimo que señala una orientación total en la existencia. El ateísmo no ha estructurado una justificación racional de sí, aunque en realidad determine muchas opciones filosóficas y políticas.

Lo que decide los ateísmos, no es una doctrina o una construcción racional; lo que decide el ateísmo es siempre una opción radical. Y como esa opción es personal e íntima, habrá existencialmente tantos ateísmos como opciones o decisiones radicales. Por eso todos los ateísmos coinciden en la negación de Dios, pero se distinguen en las aptitudes frente a la vida de los hombres y las psicologías sin Dios.

Ateísmo y teísmo son, pues, radicalmente opciones y decisiones. Pero el ateísmo no soluciona nada al hombre, le convierte en problema y jeroglífico, en desesperación y angustia; y cuando la razón le exige cuentas, se encuentra o con juegos huecamente dialécticos, o se halla en la negatividad de las «pruebas vacías», cayendo en una posición de rebelión ciega contra algo y contra alguien que, no es que no exista, sino que se desea que no existiese.

El teísmo se funda en una opción interior, vivida por el genio de la humanidad, que siempre ha creído en Dios, opción que nos mete en la corriente religiosa de todos los pueblos y todas las culturas y de todos los tiempos. Esa llamada que, cuando se le piden cuentas a la razón, ésta la apoya sólidamente y la garantiza, la completa y consolida; una opción que determina una vida sin angustia y con esperanza, que da sentido al cosmos y da fundamento para abordar los problemas del mundo, desde lo político a lo personal, con luz y con fuerza, siempre en línea de constructividad y progreso.

Ateísmo y teísmo son una fe, que no llega al término de un razonamiento, sino que son la respuesta vital a una llamada del Dios vivo, que se comunica vitalmente con el hombre en lo más secreto de su corazón: el ateísmo es una respuesta de negación y de rebelión; el teísmo es una respuesta de aceptación y de amor.

Mas, aunque es verdad que en su realidad profunda, el ateísmo es una actitud afectiva y voluntarística, sin auténtica garantía racional; sin embargo no lo es, el que todo ateísmo sea un acto consciente de elección y de opción deliberada. En muchos casos la afectividad, la inclinación y la pasión son en sí mismas un efecto, y no una causa. Es el caso de las masas modernas nacidas en la incredulidad y que han vivido en el ateísmo práctico. Es el caso de muchos materialistas empíricos que jamás se plantean explícitamente la cuestión y que no preocupan ni de una decisión sustancial de su vida ni de su destino personal. Es el caso del intelectual empíricamente agnóstico que, admitida sin más una situación histórica en la que ha nacido, ni Dios le preocupa ni afloran a su espíritu los problemas de la

fe.

«Es siempre peligroso hablar de Dios» decía ORÍGENES, porque es peligroso tener que representar a Dios «a imagen del hombre», y es peligroso querer encerrar cognoscitivamente a Dios en los límites de la razón humana. Si los antropomorfismos presentan graves peligros, los conceptos angostos y analógicos, con los que podemos hablar del conocimiento de Dios, no los presentan menores.

Así como hablamos de Dios con términos tomados de la creación visible, así lo tenemos que representar con conceptos limitados, precisando que son verdaderos de Dios, pero en otro sentido del que son verdaderos de las creaturas; la analogía conceptual nos deja en una luminosa penumbra. Dios señala los límites de la razón humana; no es un simple objeto del conocimiento, es un objeto-límite, al que se llega por la analogía. Dios racionalmente no es un objeto directo del conocimiento; y, aun como objeto mediato, es el objeto de una afirmación, no de una intuición cognoscitiva.

«Es peligroso hablar de Dios» porque llegamos a los opuestos gnoseológicos que nos abisman en el misterio; conocer a Dios es afirmar la existencia de lo incognoscible o, en otros términos, afirmar la existencia trasciende al conocimiento. Tiene cierto sentido muy real la afirmación de K. BARTH, de que el Dios de los Filósofos es «el supremo ídolo del espíritu humano». Es meditable la afirmación de Pío XII en la Encíclica *Humant Generis,* que afirmando la posibilidad de la razón para llegar a Dios, afirma asimismo que el hombre llega a Dios por la gracia.

Parece, realmente, que el *Dios vivo,* no puede ser circunscrito a la sola razón y a la sola inteligencia, que sólo nos pueden dar nociones de Dios, imperfectas y contradictorias. Si así fuese, no sería el verdadero Dios, no sería el *Dios vivo.* Cuando se «prueba» que Dios es objeto de la razón humana, lo que se pretende es evitar el peligro de presentar la fe en Dios «como una necesidad de seguridad, como un confortamiento interior, como un consuelo» (DANIELOU).

En la cultura moderna no existe el «tormento de Dios», carente de dimensión teológica, la cultura moderna ha despachado sencillamente a Dios, y por eso el ateísmo humanista contemporáneo carece muchas veces hasta de la agresividad, característica de todo ateísmo verdadero.

Pero... es verdad que Dios se ha plantado en medio de la cultura moderna, se ha hecho crudamente visible. Ya no se puede disimular una actitud ante Dios; Dios está en el corazón de la cultura moderna, y ya no admite más que la adoración o la blasfemia, es decir, no admite más que la aceptación y confesión de su presencia. Dios no ha muerto.

9

DIOS... ¿HA MUERTO?

«The question inevitably arises, if theology is translate into anthropology, why do we any longer need the category of God? Is it not ’semantically superflous! ».

JOHN A. T. ROBINSON, *Honest to God,* p. 51.

La necesidad de Dios desaparece en un humanismo antropológico integral y más cuando ese humanismo nace bajo corrientes formalmente ateas. A lo más Dios puede quedar reducido a una «necesidad religiosa»: «Bonhoeffer, dice el mismo ROBINSON, habla del Dios de la ‘religión’ como de un *deus ex machina»* (p. 37); de una 'religión sin Dios’ y sin cristianismo. El hombre del humanismo ateo, ese hombre vacío y cansado, ahíto de mentiras y diosecillos ridículos, ve hasta en la palabra *Dios* la vacie-dad absoluta; es una palabra vacía de sentido, sin origen. La identificación de la *inmanencia* y la *trascendencia* como característica esencial de toda personalidad, humana o divina, ha hecho perder a Dios la característica distintiva de la trascendencia (MACMURRAY), como refiere ROBINSON (p. 52), y reducirlo así, a simple *máquina,* casi inservible.

ROBINSON, en su famoso libro, se pregunta si hemos llegado al *fin del teísmo,* de la era histórica de la fe en Dios. Es que, realmente ¿Dios ha muerto? Y, ya dentro del área cristiana, Cristo ¿qué es? ¿un verdadero Dios hominizado o un hombre divinizado? (ROBINSON citando un título de BARTH, p. 53).

Habría que haber caído en la desesperación más espantosa y en el pesimismo más desolador y amargo, para adoptar una respuesta negativa; habría que haber perdido la verdadera imagen del hombre, para resignarse a la tremenda *muerte de Dios,* que supondría inevitablemente la *muerte del hombre.* Sería más terrible la *destrucción teológica* de la humanidad que la *destrucción atómica.*

El semanario TIME (abril, 1966) ha lanzado al mundo la gran encuesta,

con la pregunta «*¿Dios ha muerto*?». No nos interesa el resultado concreto de la encuesta, aunque puede decirse que es equívoco y de signo quizá no tanto negativo, cuanto pesimista.

Mas la *interrogación,* bajo la cual se lanzó la encuesta, es sintomática. Primero, porque si el *ambiente teológico* de nuestro momento cultural justifica y explica semejante trascendental pregunta, es que nuestra postración teológica es sencillamente espantosa. Segundo, por una razón hasta cierto punto esperanzadora. Los ateos de los siglos XVIII y XIX, no preguntaban, sino que eran categóricos: *¡Dios ha muerto!* NIETZSCHE añadía: *¡por asesinato!* La cosa era definitiva. Hoy parece que no hay energía para las afirmaciones categóricas y absolutas; hoy no se encuentra a Dios en los esquemas de cultura y se pregunta... *si acaso ha muerto.* ¿Se da una inseguridad radical en el ateísmo moderno? En el siglo XVIII se partía de la base de que, tanto la Revelación como Dios, eran innecesarios, porque el hombre se bastaba a sí mismo, sabía lo que era el bien y el mal; pero el hombre actual a quien se ha reconocido como esquizoideo, ¿sabe lo que es el bien y el mal? ¿puede decirse del hombre actual que se baste a sí mismo?

Los ateos de la Ilustración y la Enciclopedia rechazaban a Dios como una *arbitrariedad,* como un *prejuicio ilusorio* que no tenía otra finalidad que *inspirar terror;* pero ese negar a Dios se fundaba, en última instancia, en la fe en el hombre y en su naturaleza eterna... ¿Es que en el mundo moderno se pregunta *si ha muerto Dios,* no tanto por el deseo de que haya muerto, sino por el ansia de que *aún viva,* perdida la fe en la naturaleza eterna del hombre, asediado por un terror no impuesto precisamente por Dios, sino por un futuro que se prevé angustioso y terrible?

Si la famosa encuesta acusa una fe oculta y oscura, si delata un tiempo sin religión, si pone de manifiesto un ateísmo práctico y un cristianismo anónimo; si la encuesta de TIME nos lleva a definiciones de .Dios como la incomprensible de reducirlo al hidrógeno y al carbono, si nos lleva a un reconocimiento de debilitamiento en la fe y de rebelión contra lo divino, etc...; también es verdad, que provocó una reacción violenta de signo positivo, que todavía demuestra una fe en Dios, en medio de todos los derrumbamientos modernos; unas reacciones fundadas en el *slogan* y en la publicidad excesiva e impropia del tema, otras sólidamente constructivas y teológicas, algunas con caracteres de cruzada. Dios no ha muerto.

Sin embargo, hemos de analizar la famosa y delatora pregunta que, dentro de su aparente claridad, encierra espesas oscuridades.

Ante todo, ¿quién es ese Dios por el que se pregunta si ha muerto? «El ateísmo contemporáneo, dice ROBINSON, lo que ha hecho es abatir un ídolo, una determinada idea de Dios, ligada a representaciones muy concretas».

Si se entendiese que lo que ha muerto es una falsa idea de Dios, entonces deberíamos alegrarnos; ayudaríamos a purificar la imagen de Dios, cosa tan necesaria y tan exigida por la verdadera fe. Pero ¿es así? La pregunta parece indicar estratos más sólidos y profundos.

Fijándonos en un medio general, parece claro que se da una *muerte de Dios* institucional y política, lo que coincide visiblemente con la institucionalidad política y estatal del ateísmo. Nos atrevemos a decir, que LENIN no aportó absolutamente nada al ateísmo teórico y filosófico, pero fue un genio organizador del *ateísmo programático,* en orden a su institucionalidad política; el ateísmo en sus manos se convirtió en condicionalidad política. Indudablemente, toda forma de ateísmo lleva consigo una forma concreta de muerte de Dios.

Esa *muerte de Dios* nada tendría de escandalosa si se entendiese como la muerte de un *falso* Dios. En este sentido no podemos olvidar que los primeros cristianos eran conducidos a la muerte por *ateos;* San Justino admitía el calificativo y lo justificaba: los cristianos eran realmente ateos porque negaban los falsos dioses. Un *ateísmo* que consistiese en rechazar *fórmulas muertas o* en rechazar a un Dios que se redujese a puras y exclusivas fórmulas especulativas, nada tendría de vituperable, salvando la peligrosa equivocidad de la palabra.

Mas el ateísmo moderno, como forma de cultura, va por caminos muy distintos y muy complicados.

En el fondo se va hacia la *negación del Dios cristiano.* No olvidemos que el ateísmo nace en el área cristiana del mundo; la orientación cristiana está siempre presente en sus cavilaciones. Por eso, la *muerte de Dios* se entiende casi siempre por la del Dios cristiano, y no es otra cosa que la búsqueda de un Dios más universal, más complaciente y más humano. NIETZSCHE quiere la muerte de Dios, pero es del Dios cristiano que va contra la alegría, la vida y el buen gusto (hoy también se dice contra la higiene). El Dios cristiano, según los nietzscheanos, ha llegado a ser muy particular, muy pobre y muy equívoco; es un Dios inservible para el hombre moderno, no podría satisfacer ninguna de sus exigencias y necesidades. Se trataría de la *muerte de un ídolo* que para nada sirve y nada resuelve. Es indudable que esta *muerte de Dios,* tiene un cierto matiz que podría lla-

marse *ateísmo cristiano.*

Lo que no parece tan desacertado si pensamos en otro sentido que pudiera tener la famosa *muerte de Dios,* sentido muy europeo y muy puesto de moda por la famosa encuesta.

Porque podemos pensar en una *muerte de Dios en las conciencias* por un *debilitamiento en la fe.* Propiamente no se trata de una liberación, sino de un desaparecer, de un morir de la vida espiritual en una zona o en un área de cultura. La fe en Dios ha desaparecido primero, como forma de vida; después, como creencia espiritual. En consecuencia, *Dios ha muerto.* Un *ateísmo por desaparición;* un hallarse sin Dios. El hombre moderno cae en los esquemas de la cultura tecnicista con la fe debilitada, empobrecida; con la conciencia de que la fe en Dios, no le soluciona nada, ni nada le explica. En el mejor de los casos, se tiene una fe en un Dios, sin peso específico, sin densidad; se trata de un Dios nominal y lejano, que termina por morir en la conciencia contemporánea.

Es evidente que sobre estas posibles significaciones de la *muerte de Dios* queda la específicamente atea, la que hay que entender en el sentido directo de la palabra. Es claro que no se trata de una *muerte de Dios,* sino en un sentido analógico, es decir, se entiende la muerte de Dios como la *nada de la religión* en el hombre. Este hombre, obsesionado por el dominio absoluto de su libertad, consciente de que es él quien ha de determinar su moral, convencido de que la religión ni queda garantizada con un Dios real y personal, y que éste destruiría a la vez la moral y la libertad; este hombre rechaza a Dios. Pero ve que a Dios, de existir, es imposible rechazarle y, por lo tanto, lo niega: Dios no existe. No se trata propiamente de una *muerte,* sino de una no-existencia.

Esta es la forma más característica del humanismo ateo contemporáneo. Pero ¿se da esta forma gélida de ateísmo, esta *muerte de Dios* insensiblemente fría?

La forma histórica con que se desarrolló la conciencia actual ante el problema de Dios; el hecho de que los ateísmos occidentales sean todos de perfil pasional y emotivo, más que racional; la naturaleza íntima del ateísmo programático de LENIN, por ejemplo, concebido como forma militante política; los apasionamientos ateos de un BAKUNIN o un BIELINSKYK; el furor sanguinario teológico de un NIETZSCHE o la cerrazón acusadora y pertinaz de un STIRNER; etc...; parecen indicar que en Occidente, el ateísmo no es una actitud teológica fría o un problema ajeno a la intimidad del hombre actual. A NIETZSCHE se le podría decir que, un Dios a quien se

puede asesinar, es un Dios que existe; a BAKUNIN también se le puede objetar, que un Dios a quien se le hace responsable de los males de este mundo y a quien se le pide cuentas por la tragedia humana, es un Dios que existe. Descubrimos que en el ateísmo de Occidente, a pesar de todas las técnicas actuales y posibles, a pesar de las aparentes apatías y de las frialdades oficiales; más que una negación es una blasfemia; es una forma de ateísmo que, más que la inactividad de la muerte tiene la agresividad de la vida. Se trata más de un *antiteísmo* que de un verdadero *ateísmo;* quien pasó por el crisol del cristianismo (es el caso del ateo occidental), ya no puede negar a Dios, puede solamente blasfemarlo; y la blasfemia es una manera de teología y una prueba de la existencia de Dios: nadie maldice de la nada.

Se da una fórmula curiosa y ambigua de la muerte de Dios en lo que hoy se llama *religión sin Dios o cristianismo sin Cristo.* La fórmula intelectual más llamativa de esta modalidad es la *teología sin Dios.* Actitudes inaceptables, aun desde el punto de vista lógico, con las que *se quiere* y *no se quiere...* Se quiere ser religioso, pero sin la religación con Dios; no se quiere hablar de Cristo, pero se quiere ser cristiano; no acepta el hombre moderno a Dios, pero quiere ser «teólogo». Surge en el mundo protestante el grupo de teólogos, llamado el «Club de la muerte de Dios», pero hablan tanto de El, que se ve que no están convencidos de semejante muerte.

Si en vez de hablar de la *muerte de Dios* se hablase de la *muerte de los ídolos,* andaríamos más cerca de la verdad. Porque el hombre necesita absolutamente un *punto de apoyo teológico,* o, en otras palabras, necesita un Dios o un ídolo, necesita la oración o la blasfemia, necesita arrodillarse o arrastrarse... ¡todas dimensiones teológicas! De no hallar ese apoyo teológico, aunque se hable de la *muerte de Dios,* quien de verdad muere es el hombre y sus ídolos. Porque los ídolos han ido naciendo en torno al hombre. El *Uno,* el *Todo,* el *Gran Ser,* el *Absoluto,* la *Humanidad,* el *Ser Supremo,* etc..., etc...; las personificaciones más o menos románticas o literarias de la *Verdad,* el *Ser,* la *Bondad,* la *Belleza,* etc..., etc...; los mitos de la técnica como la *velocidad,* el *confort,* la *máquina...;* nada se sostiene porque es el hombre el que falla, al no ser el hombre, y él tiene viva conciencia de ello, el fundamento absoluto de nada, ni del mundo ni de la historia; o, como decía el ateo KOJEVE, «ningún hombre, sin estar loco, puede afirmar haber creado el mundo».

La *muerte de Dios* asusta al hombre de la cultura de Occidente, porque aunque sin fe, no puede prescindir de un difuso fideísmo, por el que adivi-

na que semejante muerte lleva consigo la muerte propia. Por eso, ese fideísmo, oscuro pero realísimo, un fedeísmo religioso que acompaña aún a las mismas ciencias naturales, se ha especializado en estos momentos de exaltación y exultación naturalista, en una verdadera *fabricación de ídolos* por una parte, y en una *imaginería naturalista* de Dios por otra. Ello ha creado escándalos y negaciones excesivas, pero es un argumento de que el hombre no puede existir sin dimensión teológica; todo esto hay que limpiarlo y depurarlo, pero hay que reconocer que los derrumbamientos, el de la fe es uno de ellos, deja amontonados muchos escombros.

Ni satisface un *Dios-ídolo,* de fabricación casera, ni satisface un *Dios-imagen* convencional para uso privado de ciertas minorías; pero tampoco satisface el *Yo* como divinidad única (SCHELLING) del humanismo absoluto, ni satisface un universo que empieza y termina en el *Yo* (FICHTE). El hombre del ateísmo de Occidente es demasiado sagaz para no ver el ridículo de hacerse a sí mismo Dios, convencido de que si el papel de diablo lo hace bastante mal, el de Dios no lo puede hacer de ninguna manera.

La *muerte de Dios,* aunque ha sido un esquema de cultura en los siglos XVIII-XX, y aunque haya sido puesta de moda por una publicidad muy actual, no satisface al hombre europeo; teme sordamente esa muerte.

Convengamos en que existen muchos «dioses» de fabricación casera, y convengamos asimismo en que Dios ni puede ser una fórmula vacía y muerta, ni una simple vibración emocional de la sujetividad. El *Dios-vibración* de esa sujetividad pasional o sentimental, que tanto satisface a ciertos sectores de la cultura actual occidental, puede no ser otra cosa que un ídolo imaginario o, más claramente, una neurosis que podría resolverse en la consulta de un psiquíatra (K. BARTH).

Hay que purificar la imagen de Dios; hay que revelar y no velar su genuino rostro (Conc. Vatic. II, *Gaudium et Spes,* n. 19); hay que deshacer los mitos creados en torno a Dios, para descubrir su verdadera faz y la de la religión (ib.). La responsabilidad de los cristianos en este punto es enorme (ib.): «El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros... Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer...

»La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo... E invita cortésmente a los ateos a que

consideren sin prejuicios el Evangelio de Cristo...» (ib. n. 21).

Hemos de partir de la base, de que ninguna imagen es adecuada ni ninguna absoluta, cuando el hombre trata de representar a Dios; mas eso mismo impone la revisión de esas imágenes, condicionadas por las culturas en que nacen y en su evolución. La cosmovisión del hombre moderno ha cambiado evidentemente, y sus *imágenes teológicas* también, y por eso han de ser revisados. Una *muerte de Dios* que significase una *iconoclastia* de lo ya inservible para las modalidades de la fantasía y de las ideas contemporáneas, sería muy conveniente.

Pero, además de esta limpieza, hay que actualizar la idea del *Dios vivo,* en contraposición de la idea del *Dios imagen,* por medio del «testimonio de una fe viva y adulta», por el «testimonio de esa fe viva... imbuyendo toda la vida... de los creyentes, impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado» (ib. n. 21). El medio es convertir a Dios en vida del hombre inteligente y libre en la sociedad, o sea, en la hermandad con los demás hombres. Un *Dios-imagen* se nos aleja progresivamente con la mayoridad, mientras que el *Dios-vida* nos despierta la conciencia aguda de la filiación divina y nos eleva a la esperanza escatológica que no nos aparta de los fines temporales, sino que nos prepara para su mejor realización. Si falta ese *Dios-vivo* como fundamento divino de la vida humana y esperanza de la vida eterna, «la dignidad humana sufre lesiones graves —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y el dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación» (ib.).

Por eso hay que revalorizar el contacto del hombre con Dios, en el encuentro con los misterios de Dios y en el encuentro con sus verdaderas imágenes, los hombres. Es claro que estamos muy lejos de la *muerte de Dios,* pero sin Dios estamos en contacto con la *muerte del hombre.* Quizá se haya abusado un poco de la imaginería barata, ingenua e infantil, que hoy no convence y se rechaza. Sin meternos ni tocar la fe sencilla y profunda de los pueblos creyentes, en muchas mentes ocultas esa imaginería ha apartado a los hombres de Dios; recordemos las palabras de SCHILLEBECKX anteriormente citadas: «Dios ha desaparecido por causa de la imagen que de El usó la Iglesia por muchos siglos». Esas imágenes vacían la fe, y a Dios o se le vive por una fe, que es algo más que una visión y creencia puramente intelectual, o se nos va del horizonte humano tal y como El es, para convertirse en un ídolo sin sentido. La fe es una vida y una esperanza, que sólo se alimenta de vida, concretamente, de la vida de Dios.

Con ser todo esto verdad, el peligro es enorme, porque se puede limpiar el cuadro pero borrar la imagen. El fenómeno del ateísmo contemporáneo como forma de humanismo, debe hacernos reflexionar tanto para conocer sus causas, dice la Iglesia, como para reconocer la responsabilidad que en ese ateísmo podamos tener los cristianos. Pero así como los conformismos negativos y cómodos nos encenegarían en un teísmo estéril e inconvincente, las críticas sin base sólida y sin criterios muy justos, nos arrastrarían a formas de *muerte de Dios* muy equívocas.

Queremos poner un ejemplo, muy significativo por la repercusión mundial que produjo. Sin entrar ahora en el estudio profundo del pequeño libro de JOHN A. T. ROBINSON, que lleva por título *Honest to God,* sí podemos decir de él, que representa uno de los perfiles más agudos y cortantes del humanismo ateo contemporáneo.

Es el título de la traducción francesa el que da más agudamente el exacto contenido del pequeño gran libro del obispo anglicano: *Dieu sans Dieu.* Hay que salvar a Dios de alguna manera, pero sin seguir aferrados a un teísmo antiguo cargado de mitología. No se trata exactamente de una *muerte de Dios,* sino de su desaparición por inadaptable al mundo de hoy.

El hombre de hoy ya no puede seguir creyendo en el Dios del supernaturalismo, de la religión y del mito; el hombre de hoy busca un Dios más desmitificado y una religión más depurada. Nuestra manera habitual de imaginar a Dios, ya no nos sirve; por eso el ateísmo contemporáneo no es sino una actitud de derrocamiento de ídolos, de ciertas ideas muy concretas y muy determinadas de Dios, que no nos sirven.

Para obrar este cambio, ROBINSON se apoya exclusivamente en tres grandes pensadores y teólogos del mundo protestante: PAUL TILLICH, RUDOLF BULTMANN y DIETRICH BONHOEFFER. Del primero toma su teoría sobre el *supernaturalismo,* del segundo su teoría sobre el *mito,* y la *mitologización,* y del tercero su doctrina sobre el concepto de *religión.*

En síntesis, la tesis de ROBINSON la podemos exponer en los siguientes términos.

Hasta el presente teníamos de Dios una idea topográfica, fundada en la Biblia que usa un lenguaje acomodado a su concepción del mundo. Así Dios es el Dios «de lo alto», un Dios que «está encima del mundo», un Dios lejano «por encima de los cielos». Por lo tanto hay que corregir esa idea espacial de Dios, y la corrección se toma de la doctrina de TILLICH.

Dios no es una proyección exterior, el saber de Dios es un saber de las profundidades de las cosas: *Dios es el fondo del ser del hombre.* Los *sobrenaturalismos* no han de entenderse en un sentido espacial y topográfico; y de no ser así, el verdadero sobrenaturalismo es captar el fondo divino que se esconde en lo íntimo de las cosas.

Tampoco podemos confundir realidades con *mitos* (BULTMANN). Si el *mito* es una necesidad de representación de los hechos históricos, y más de los hechos de salvación, hoy hemos de *desmitizar* la idea de Dios, porque hemos de llegar a la realidad trans-histórica representada en el *mito.* La madurez del hombre moderno no puede sostenerse con mitos.

Añádase la contribución de BONHOEFFER. Dios es un concepto popular, nacido de un sentimiento religioso; la religión nace a su vez, de la necesidad que ha sentido ininterrumpidamente el hombre, de explicar el mundo que le rodea. En realidad Dios ha sido la solución, pero como recurso, como una especie de *Deus ex machina o* una especie de hipótesis que explicaba sin explicar, pero a la vez dejaba ocultas la impotencia y la ignorancia del hombre. Seguir sosteniendo esa hipótesis en el sentido tradicional, es sostener formas de religión y cristianismo, aptas para zonas humanas residuales y de deshecho, ya marginadas en una humanidad salida de la infancia y llegada a la madurez y autonomía. Dios, el Dios clásico, sólo vive en las zonas del subdesarrollo prescientífico y de la pereza mental.

Según ROBINSON no se trata de negar a Dios, sino de corregir su imagen, no se trata de cambiar un Dios trascendente por un Dios inmanente; no se trata ni de inmanencia ni de panteísmo; no se trata ni de humanismo, ni de antropología, ni de naturalismo. Se trata de una *vivencia;* frente a un Dios topográfico hay que poner un Dios de profundidad, sobre los esquemas psicológicos de cercanía e intimidad. Dios no está «allí arriba», sino en el corazón de las cosas, en el fondo de nuestra misma existencia. No se trata de divinizar la realidad, sino de expresar que es Dios quien se halla en la realidad. Frente al *mito* hemos de poner el simbolismo más depurado y exigente; por eso el naturalismo es ciego en lo divino; por no saber descubrir ese simbolismo. El cristianismo está en el sentido del misterio de profundidad. El Dios de un supermundo se nos hace ajeno e ininteligible; la religión y el cristianismo de ese Dios, serían algo superpuesto, ajeno a la vida. La religión no es Dios; el hombre moderno va hacia una religión sin ese Dios trascendente.

La reacción contra el pequeño libro del obispo anglicano fue violenta, y es una prueba de que el *Dios ha muerto* es algo que el hombre aún no ha aceptado de manera definitiva.

ROBINSON ha escrito un libro impreciso tanto en el planteamiento como en la solución, y camina siempre montado en el equívoco.

Creemos descubrir un fundamental fallo gnoseológico. ROBINSON supone la homogeneidad exclusiva del conocimiento: el conocimiento único y válido es el científico. Según este supuesto, ROBINSON cae en el ateísmo de la ciencia moderna, de donde se sigue que su gran novedad no es sino una simple y conocidísima vulgaridad: Dios, por no ser objeto de cuantificación y mensurabilidad, no existe. La conclusión atea es inevitable, aunque ROBINSON la haya rehuido artificiosamente. Como sugiere la traducción francesa del título, nos hemos quedado con un Dios vacío de Dios.

Sirva el ejemplo para ver uno de los modos más conspicuos de tratar modernamente el tema de la *muerte de Dios.* Nos quedamos sin Dios, sin saber cómo reemplazarlo; es necesario crear un cristianismo sin presupuestos religiosos, pero ignoramos en qué consiste ese cristianismo y, mucho menos, cómo podremos crearlo.

Pero... nos quedamos sin Dios. Si Dios era la *máquina de la explicación,* el hombre actual, maduro y prometeico, no necesita de «esa» explicación porque él con su ciencia lo explica todo... ¿para qué necesita a Dios?

Dios sin Dios, cristianismo arreligioso, religión sin dimensión teológica...; religiosidad de lo profano...; conceptos, que en el plano teológico del hombre, tienen la frialdad de la muerte: la muerte de Dios.

Hay que montar el *Dios de la profanidad,* porque el hombre de la cultura tecnicista y de la ciencia, no tiene tiempo ni para la religión ni para la oración; la profanación es el nuevo tipo de religión del mundo contemporáneo. Hasta ahora no ha encontrado el modo.

Parece ser verdad que, a pesar de todas las apariencias, el hombre de la caverna nietzscheana, no se acostumbra a vivir sin Dios, y parece que pasarán muchos siglos antes de que caiga en la cuenta de que Dios ha muerto.

Se podrá sostener, suavizando lo de la muerte de Dios, que un sobrenaturalismo excesivo nos arrastra-ría hacia un Dios exterior al hombre y que ese sobrenaturalismo es una enfermedad del cristianismo, cuyo efecto

más visible es endormecer la inteligencia; pero el hombre es naturalmente teólogo y, de una u otra manera, no puede prescindir de Dios.

Quizá tengamos que afirmar con SCIACCA *(Sísifo sube al Calvario)* que a las tres cuartas partes del pensamiento moderno le escandaliza oír hablar de Dios.

Mas también es verdad que el pensamiento moderno, siente la necesidad de Dios; Dios como tema obsesivo, y lo es, acusa esa necesidad y, debido a ella, se inventa «dioses» a su imagen y semejanza; una sorda conciencia le dice obsesivamente al hombre que, si Dios ha muerto, es porque previamente ha muerto el hombre.

Por eso, fue temeraria la encuesta sobre si *Dios había muerto;* algo secreto quedó herido ante la fatal pregunta, y la equivocidad de las respuestas lo que delata es la cobardía del hombre actual para las actitudes resueltas ante el problema de Dios.

Pero dejando lo del *Dios muerto,* ¿podremos hablar de un *Dios mortecino* o en un estado inoperante de *muerte aparente?* No nos referimos al Dios desaparecido sigilosamente después de haber soportado una dolorosa enfermedad con resignación angélica (SCHNURRE, RICHTER); nos referimos a la dimensión teológica del Dios «deísta» o del *Dieu sans Dieu* de un espeso indiferentismo teológico, expresión muy actual del viejo liberalismo, que representa uno de los perfiles más acusados del humanismo de Occidente.

Sin entrar ahora en grandes disquisiciones, la revolución más trascendental y profunda de Occidente, fue la del nominalismo de los siglos XIV y XV. El hombre occidental cambiaba radicalmente su cosmovisión. Venía de los siglos XII y XIII encuadrado en el *realismo* y el *integralismo,* es decir, partiendo de la realidad de las esencias establecería una relación armónica y coordinada en todos y entre todos los ámbitos de la cultura, lo que en otros términos significa, que el hombre se hallaba perfectamente centrado en el cosmos humano, partiendo de Dios como origen, y llegando a Dios como término.

Tanto el realismo como el integralismo quedaron destrozados en el *nominalismo* y por el *diferencialismo;* ni esencias universales ni nexos integrales, el hombre y su cultura quedaban desligados del orden del ser, y desligados quedaban la ciencia, el bien, el deber, etc...; la disgregación se establecía como esquema de humanismo y de cultura. Todo lo que se puede valorar por el hombre y para el hombre, no tenía fundamentación en el *ser,* y quedaba reducido a simples arbitrariedades divinas. Para entender-

nos rápidamente, los Mandamientos, por ejemplo, quedaron desconectados del ser, y dependían exclusivamente de la libertad divina, que pudo dictar a capricho otro decálogo; la moral se reducía a simple cumplimiento de deberes, por otra parte, arbitrarios.

Esta doctrina culminó en el luteranismo y, sobre todo, en los iluminismos de los siglos XVI-XVIII y, muy particularmente, en el iluminismo deísta que, sin negar a Dios, lo momificaba en las lejanías remotas de un «cielo» inabordable, donde vegetaba inconsciente de la marcha del mundo; el deísmo iluminista afirmaba un Dios que carecía de providencia.

Ese Dios por fuerza carecía de interés para el hombre; sin providencia, Dios no tiene sentido para el hombre, como carece de sentido la religión. Al ser expulsado Dios del universo y del cosmos humano, surgía necesariamente la actividad autónoma, y el hombre quedaba convertido en el centro del mundo por la absoluta plenitud de su mismo ser, por su independencia total, por la autonomía de su pensamiento y de su cultura. El Dios que quedaba en el deísmo o en el indiferentismo iluminista no era ya negado, era sencillamente abandonado, contentándose aún el hombre occidental por una cierta «inercia teológica», con una yerta religión interiorista y una moral estrictamente naturalista, muy próxima a las reglas de la buena educación, sin más exigencias.

El verdadero liberalismo, como esquema de cultura del hombre europeo de los siglos XVI-XVIII, tiene estas raíces profundas, y está muy lejos de ser una veleidad momentánea. Arranca de fondos metafísicos muy oscuros y su naturaleza es más teológica que política; las peripecias políticas de ciertos liberalismos de determinadas épocas tardías de Occidente, son consecuencias de aquellos fondos remotos, y mucho menos importantes que ellos. Cualquier forma de liberalismo es una manifestación exterior de deísmo.

El liberalismo deísta de los «dioses mortecinos» se funda en un Dios exterior al hombre (acusación de ROBINSON), se contenta con un Dios de puras fórmulas (id), y se atiene, en el mejor de los casos, a un Dios, pura vibración de la sujetividad.

HEGEL se quejaba de la tenuidad vital de la fe cristiana (HEGEL fue más teólogo que filósofo), se dolía de un estado mortecino del cristianismo, debido a la escuálida teología que lo alimentaba; consideraba que la ausencia de teólogos era directamente proporcional a la falta de fe en Dios, y viceversa, cayendo en el círculo vicioso del deísmo moderno: el *indiferentismo,* como modo práctico de la falta de fe en Dios.

Expulsado Dios, abandonado o sencillamente momificado en un «mundo divino», ajeno y separado del «mundo terreno» (acusación de ROBINSON) para el hombre moderno excesivamente empirista y pragmático, Dios se convierte en el objeto impreciso, más o menos bonachón, de un fideísmo religioso, casi sin contenido dogmático, pero con sobra excesiva de cargas emocionales, en los casos menos agudos. Porque, en los más agudos, ese fideísmo rechaza una imperativa moral cristiana, rechaza la trascendencia de la moralidad y del derecho, niega todo sistema objetivo de relaciones y fines sociales, asentándose cómodamente en un fideísmo, deísmo, indiferentismo iluministas, estrictamente sujetivos.

«Si Dios no existe, yo soy Dios» decía un viejo capitán de cosacos en una novela de Dostoyevsky. Pero es el caso igual, si Dios está en estado de momia deísta o es un Dios mortecino. El hombre se hace Dios a sí mismo, y no es claro que el hombre sepa hacer bien el papel de diablo; pero es clarísimo que hace muy mal el papel de Dios.

Pero haciéndolo mal y todo, el hombre del deísmo indiferentista e iluminista del «Dios mortecino», camina en la conciencia de su plena libertad intelectual, sostiene una ciencia sin presupuestos y con autonomía absoluta, defiende al individuo como fuente absoluta y total de todos los derechos, separa y opone religión y política, etc..., etc...

El hombre de iluminismo indiferentista no capta la profundidad de la fe teísta que considera como un espacio vacío y oscuro, no comprende que la fe más que una posesión es una esperanza, ni sabe que la fe en Dios es algo vital y consustantivo al ser humano, y no un simple juego intelectual de silogismos; es decir, este hombre pierde aceleradamente, o ha perdido ya, los *caminos* humanos para llegar a Dios. Ignora este hombre que el ser eso, precisamente hombre, significa tener limitaciones, como ignora que la fe en Dios es potenciar casi infinitamente esas mismas limitaciones elevándolas hasta lo divino. Ignora ese hombre deísta, con su inútil *Dios-momia*, que las limitaciones humanas indican que el hombre es el ser inacabado, imperfecto, siempre en devenir, siempre en rompiente de decisiones transcendentales que le afectan constitutivamente; e ignora por lo tanto, la imposibilidad humana de las autonomías absolutas que para sí exige. Pero ignora que esa limitación consustancial humana, pide a gritos el complemento de lo divino. Por eso es un hombre mutilado, trágicamente mutilado.

Es curioso observar que todo el andamiaje ideológico del humanismo ateo contemporáneo, toda la envergadura científica del ateísmo actual, parecen como desconocidas ni aun sospechadas por el Espíritu Santo en la Sagrada Escritura, que considera el ateísmo como un fenómeno de imbecilidad, sin que podamos disimular la palabra. A Dios le molesta esa actitud atea en el hombre, precisamente porque deja al descubierto el grado de insensatez a que puede llegar el ser humano. A Dios no le preocupa el ateísmo porque El pueda sufrir o perder algo de su ser; porque el hombre diga que Dios no existe, no por eso dejará Dios de existir. Pero le duele el ateísmo, por lo que de ser humano pierde el hombre. Es decir, si Dios atiende al ateísmo es por lo que tiene de antihumano, no por lo que pueda tener de antidivino: *Dijo el necio en su corazón: ¡Dios no existe!... Mira Dios desde lo alto a los hijos de los hombres para ver si hay entre ellos algún cuerdo que busque a Dios... ¿Se han vuelto del todo locos los obradores de la iniquidad... sin acordarse de Dios para nada*? (Sal XIV, 1, 2, 4).

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento acentúan insistentemente que es posible conocer a Dios naturalmente, que existe un conocimiento natural de Dios, y ello con tanta evidencia, que la negación de Dios se califica de insensatez; esa negación no tiene derecho de ser oída ni atendida, y va contra la génesis divina del hombre. Si éste ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y no puede descubrir los rasgos esenciales de esa semejanza y esa imagen, ¿a qué queda reducido el hombre? A un ser insensato en el terreno humano, y a un bruto en el cósmico.

Son conocidas las palabras de PAPINI. Por ellas resulta que el ateo, que para Dios es un insensato, no es del interés del Demonio. Aunque conocidas, repitámoslas de nuevo: «El Diablo no es ateo. El Diablo está absolutamente cierto, mucho más que nosotros, de la existencia de Dios, por haberlo contemplado cara a cara...

»Diré más: el Diablo no es favorable al ateísmo, y es muy probable que sea enemigo de los ateos. El sabe muy bien que todo su poder está ligado al poder del Rey de los cielos...

»Los ateos constituyen para el diablo, una presa menor, sin interés; están destinados a su reino, mas sin lucha, sin batalla; es decir, sin el gusto de la lucha, y de la victoria.

»Satanás es teísta, se ve forzado a creer en Dios; puede combatirlo, pero, precisamente por eso, lo conoce y lo reconoce...» *(II Diabolo).*

No hemos meditado nunca la «soledad teológica» divina y satánica en que se halla el ateo... ¡estremecedora!

El ateo más radical y más sincero abriga siempre la sospecha de que *Dios no ha muerto.*

El «Dios ha muerto» se va convirtiendo en un slogan de la vida contemporánea. Y no sólo como slogan, sino que se va convirtiendo en un esquema de cultura, tanto como forma de pensamiento por cuanto la filosofía de Occidente abandona la idea de Dios, como fundamento del ser y de los valores; cuanto como forma de humanismo: el hombre es el único y exclusivo criterio. El mundo de lo suprasensible y de lo sobrenatural ha perdido todo su poder efectivo y toda su fuerza elevadora y obligante.

No podemos terminar este capítulo sin mencionar la *The Death of God Theology* o el *Movimiento del ateísmo cristiano.* Porque el «Dios ha muerto» se ha revestido de ornamentos cristianos. El ateísmo pretende convertirse en una de las posibilidades del cristianismo nuevo, y la teología cristiana quiere nacer sobre el presupuesto de la muerte de Dios: una fe sin Dios, una religión sin revelación, un cristianismo sin religión, sin esperanza, sin trascendencia.

El Movimiento, muy aireado por las revistas *Time* (norteamericana) y *Maclean's* (canadiense), no es muy poderoso aún, pero ha hecho sensible acto de presencia. En realidad no se interesa por la cuestión estrictamente teológica; el que Dios exista o no exista, el que haya muerto o no, es un asunto sin contenido ni interés para la mentalidad moderna. Lo que interesa es el análisis descriptivo de la cultura contemporánea que nos da la conclusión terminante: Dios ha desaparecido de hecho de nuestra cultura que señala una era post-cristiana (G. VAHANNIAN). En este hecho empírico y cultural hemos de buscar y crear el cristiano ateo e irreligioso, encuadrado en un cristianismo desdivinizado, un cristianismo de pura secularidad y de absoluta e integral mundanidad.

Los teólogos, todos protestantes, de la *Teología de la muerte de Dios*, no se desvían por veredas teóricas sobre la existencia de Dios. Dios, aun el Dios de la teología tradicional, es una pura irrealidad, sin peso específico, sin fuerza en nuestra cultura. Lo que buscan es una posición ético-práctica, basada en un humanismo que prescinde totalmente de la idea de Dios. Se trata, pues, de un humanismo de integral secularidad que ha de ser cristiano, pero por identificación con las raíces de la cultura contemporánea. La teología, como las iglesias, no pueden fundarse en una doctrina sobre la trascendencia de Dios, sino que han de conformarse dentro de una rigurosa

y absoluta trascendencia del mundo. En otras palabras: no se puede seguir en un cristianismo fundamentado en la persona divina de Cristo, sino en la «persona humana» de Jesús. Sólo así podremos construir una teología y un cristianismo válidos, porque el criterio de verdad no es la validez objetiva de las proposiciones, sino su aceptabilidad por el hombre de la cultura contemporánea. En definitiva, no le interesa al cristiano lo que deba creer, sólo le interesa lo que deba hacer (W. HAMILTON). Esta posición empírico-pragmatista es la única posible para el cristiano de la cultura contemporánea, que padece una irremediable incapacidad para toda experiencia de Dios. Dios *no es* en ningún sentido, porque Dios no existe en ningún sentido; porque tampoco influye en ningún sentido, no produce efectos tangibles; por lo tanto, en la cultura actual, Dios no sirve ni como «hipótesis de trabajo» (W. HAMILTON).

Y con todo, se salva un necesario cristianismo que consiste en el empeño por el progreso de la dignidad de la persona humana, y en el reconocimiento de la centralidad de la «persona humana» de Jesús como raíz necesaria de esa dignidad. Jesús es el ejemplar supremo e insustituible de la dimensión' ética de la cultura. El cristianismo, sin Dios y sin trascendencia, queda reducido a una simple ética empírica.

El Movimiento de los «ateos cristianos» penetra en zonas más profundas; así, por ejemplo, en TH. ALTIZER, visionario, místico y hegeliano, discípulo a la vez de Hegel y de Nietzsche, dos grandes precursores del ateísmo cristiano. ALTIZER juega dialécticamente con el *Espíritu* (tesis) y la *Carne* (antítesis), y llega a la *teología kenótica,* la teología de la *kénosis* paulina; la aniquilación de la divinidad, de Dios, en Cristo. La Encarnación es la teología del aniquilamiento de Dios. Por eso el cristianismo es el movimiento de lo sacro hacia lo profano, de lo divino hacia lo humano, de lo sobrenatural hacia lo mundano; el cristianismo ha de subsistir y purificarse en la profanidad, no en los misticismos orientales. El cristianismo ha perdido fuerza por apoyarse más en la *resurrección* que en la *encarnación;* ésta mundaniza y profaniza, aquélla arrastra hacia zonas místicas inoperantes. La «muerte de Dios» es la *kénosis* de lo divino en Cristo, y la *kénosis* es una autoaniquilación operada por el Espíritu en favor de la Carne. La fe, por lo tanto, en el Verbo Encarnado, hay que buscarla en las raíces de la vida, en la médula de lo profano, en la esencia de la mundanidad. Si el Espíritu se ha llenado de Carne, no podemos perdernos en una trascendencia sin sentido, vacía, kenótica; la Encarnación es el único medio cristiano de realizar la «muerte de Dios». El que «Dios haya muerto» sólo

lo puede afirmar un verdadero cristiano que ha llegado a la *kénosis* del Espíritu y al *pleroma* de la Carne.

Si ALTIZER es oscuro, visionario y amargo, P. van Burén es logomáquico en su teología ateofilológica. No podemos hacer una *teo*-logia, tampoco podemos detenernos en una *cristo*-logia; hemos de llegar a una *antropo*-logia. Sólo a partir del lenguaje podemos hablar de una «muerte de Dios», ya que el lenguaje nos descubre la esencia secularizadora y seglar del verdadero cristianismo.

La cultura moderna es esencialmente empírica, y en ella el término *Dios* además de ser intrínsecamente equívoco, carece totalmente de sentido. En el lenguaje de la cultura empíricotecnicista no cabe el término *Dios.*

Pero además ese término no es ni esencial ni necesario al mensaje evangélico, ya que todo lo que en él se refiere a Dios, puede con más verdad referirse al hombre; por lo tanto hay que hacer un cambio esencial, poniendo al hombre en lugar de la divinidad. El término *hombre* es un término verificable, y por lo tanto con sentido y contenido culturales; el término *Dios* es un término vacío, sin verificación posible para el hombre de la cultura contemporánea que, además, desconoce radicalmente cualquier dimensión de trascendencia.

Van BURÉN sostiene, con todo, un cristianismo necesario, vacío de Dios pero lleno de hombre. El cristianismo es la plenitud de un mensaje para el hombre; un mensaje de libertad, de libertad contagiosa como la de Cristo. Esta libertad es la que da verdadero sentido al cristianismo; así, por ejemplo, la resurrección no significa un estado divino y glorioso después de la muerte, sino que los cristianos se encuentran en un estado de libertad absoluta y no comprometida con nada, ni siquiera con el miedo a la muerte. El contagio de libertad de Cristo, el único que la poseyó en un grado sumo, es lo que extiende el Cristianismo, convirtiéndolo en un modelo de vida humana. Fuera de este mensaje humano, no podemos hallar ninguna otra relación transhumana en el mensaje cristiano.

Lo que no se comprende fácilmente es esa «necesidad» ni de Cristo ni del cristianismo; no se acaba de ver ni esa reducción teológica y esa reducción positivística del mensaje cristiano. No es comprensible ni la necesidad de esa fe, ni esa fe en sí misma, ni ese cristianismo identificado con la lucha por el progreso material y los avances técnicos. La necesidad de corregir ciertas imágenes demasiado infantiles de Dios y ciertas explicaciones demasiado ingenuas de la fe, no justifica la destrucción gigantesca realizada por estos teólogos.

Mas hemos de reconocer que la posición de los «ateos cristianos» tiene una hermana gemela en el ateísmo por indiferencia, forma atea más radical de lo que a primera vista aparece, y que se extiende amplia y profundamente en grandes zonas del cristianismo occidental.

Supone una actitud psicológica en la que ni para nada cuenta, ni para nada interesa la dimensión teológica del hombre; Dios, si es admitido como ser, no lo es como valor; es un Dios para la filosofía, pero no para el hombre. Este ateísmo vive apasionadamente los valores de la cultura tecnicista, pero adolece de una insensibilidad radical y absoluta para los valores teológicos; Dios simplemente no interesa, ni siquiera para negar su existencia. Es indudable que, en cierto sentido, «Dios ha muerto» para el cristiano ateo y para el cristiano indiferente. Este no busca negaciones dramáticas y patéticas, prefiere una «muerte de Dios» apacible y despreocupada, ya que ni las masas ni la cultura actual son sensibles al problema de Dios.

De hecho, esta forma de ateísmo es la más trágica de todas. En el fondo los teólogos de la «teología de la muerte de Dios», se han limitado a dar forma al ateísmo de indiferencia.

Por desgracia y por fortuna a la vez, el hombre del humanismo ateo no sabe cómo ocupar el puesto de ese «Dios muerto». La angustia que hoy devora al hombre de Occidente es sordamente teológica. NIETZSCHE, orgulloso de haber matado a Dios, pedía que ocupáramos su puesto para ser dignos de esa muerte... *(Gaya Ciencia);* y nos está resultando imposible seguir el mandamiento de NIETZSCHE... Cansados de mitos y de nosotros mismos, quizá así empecemos el retorno, el eterno retorno a Dios.

APÉNDICE

Como nuestro momento cultural está principalmente condicionado por los esquemas científico-técnicos, creemos necesario añadir unas páginas con algunas observaciones tanto sobre la ciencia como sobre la técnica, para la mejor comprensión de algunas de las páginas precedentes.

I

LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

> «...este universo debe su forma actual a una creación...; su creación debe haber sido un acto de pensamiento...,
>
> JAMES JEAN, *The mysterious Universe*.

Las perplejidades del sabio inglés acusan, como quizá en ningún otro caso, los resbalones inevitables que el científico da hacia el campo de lo filosófico; resbalones que delatan gnoseológicamente una limitación esencial de la ciencia, pero a la vez delatan la curiosísima confusión que muchos científicos padecen en su mente, no sólo sobre los límites reales entre la ciencia y la filosofía, sino también sobre las relaciones entre ambas.

Si a fines del singlo XVII John Toland nos presentaba un cristianismo sin misterios, lo que supone un colosal confusionismo; Jeans, como Eddington y otros, nos hablan de una ciencia que descubre un universo lleno de misterios, lo que asimismo supone un confusionismo desconcertante. Una ciencia que nos asegure que el universo es misterioso, es una ciencia que nos resulta perfectamente inútil; que el universo es misterioso lo sabía la humanidad desde sus orígenes. Lo que formalmente exigimos de la ciencia es que nos haga conocer un universo cada vez menos misterioso; de lo contrario la ciencia se convertiría en una cómplice del mito, y el mito es el comienzo de lo religioso, no de lo científico y filosófico.

Pero todo ello acusa una limitación intrínseca de la ciencia, lo que en el momento actual de nuestra cultura suena a escandaloso, ya que a la ciencia se le supone un poder casi infinito ([1]). La ciencia tiene la fascina-

---

[1] Poder que tampoco podemos suponer en la metafísica. Lo que delata las limitaciones no sólo de la ciencia y la metafísica, sino de mente humana que, con ser gigan-

ción de lo inteligible, al menos aparentemente, ya que sus oscuridades son impresionantes, y esa fascinación hace perder el gusto y la confianza por la meditación metafísica. Situación que se agrava si pensamos, que la ignorancia epistemológica, atribuye a la ciencia poderes ilimitados, como si fuese la única posible ciencia humana.

Y... no es así ([2]). La ciencia está chocando constantemente con barreras infranqueables que demuestran inequívocamente la inexistencia de los llamados *mysteria naturae*, es decir, bloques de realidad cerrados a la penetración de la mente y en torno a los cuales rueda la inteligencia del hombre en el carrousel de las hipótesis. Así, por ejemplo, cuando los griegos descubrieron, gracias a la vanidad de sus mujeres, las maravillas del ámbar, y le impusieron el sonoro y maravilloso nombre de *electron*, no sospecharon que tenían entre manos un *mysterium naturae* la electricidad. Y caso curioso: producimos electricidad, la medimos, la almacenamos, la vendemos; pero la ciencia... ni sabe ni sabrá lo que es.

La naturaleza pone objetivamente topes y límites a la investigación científica, en consonancia con la misma naturaleza del saber científico que, gnoseológicamente, se mueve en campos muy limitados: la fenomenología de los hechos son la periferia de la misma naturaleza. Ni la Cosmología como ciencia central del universo, ni la Química investigando en la estructura íntima de la materia, ni la Biología queriendo desentrañar las últimas raíces de la vida, ni la Física con su gran salto hasta la Astrofísica, ni la

---

tescos su dinámica y sus alcance considerados desde el centro de nuestro globo mental, son en sí mismos muy reducidos, como lo demuestran las situaciones-límite con las que inevitablemente choca.

[2] Suponemos al lector al tanto de las nociones teóricas del término ciencia, lo mismo que de sus divisiones, campos de aplicación, analogía, etc. Con todo indicamos para un conocimiento más exacto de la noción contemporánea de *ciencia:* E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences* (París, 1921). *Essais* (Paris, 1936). Para las indebidas restricciones impuestas al término, véase la conocida obra de J. Maritain, *Les degrées du savoir* y W. R. Thompson *Science and Common Sense* (N. Y., 1937). En general sobre el problema de la ciencia puede consultarse nuestra *Crítica* (1964). cp VIII y IX, páginas, 278-309. Aquí entendemos el término en su sentido corriente, en que tiene en la mentalidad común cuando se habla de la «filosofía de las ciencias», de las «ciencias físico-matemáticas», «selectivo de ciencias», etc… Es decir, en un sentido vulgar entre los que se dedican a la ciencia, pero un sentido no depurado gnoseológicamente.

Geología como ciencia de la tectónica y de la dinámica de la Tierra, ni mucho menos la Matemática como ciencia formal de la cantidad material abstracta y desconocedora de las naturalezas; podrán nunca salir del cerco fenomenológico de los hechos, tras los cuales hay un «algo» más, totalmente inaccesible a la ciencia tal como se entiende corrientemente, con una noción totalmente ajena a una depuración gnoseológica.

La Naturaleza, como realidad total, va señalando extensas zonas sin explicación posible, profundas e inexplorables oscuridades, gigantescas simas sin explorar. No nos referimos a extensiones materiales, sino a realidades profundas. ¿Es que la naturaleza nos está señalando los límites del mundo explorable? ¿Es que en muchos terrenos hemos llegado a la estación terminal del conocimiento científico?

Es muy cómodo recluirnos en el todavía no hemos llegado, pero llegaremos. Los hechos parece que indican ya situaciones-límite. Así, por ejemplo, nos parece una situación-límite el cero absoluto (—173, 16 gr. Celsius) en el que no es posible ni concebir ningún estado de materia; parece también una situación-límite la carga elemental de electricidad en los electrones; un tope parece hallarse en la velocidad de la luz, la cual, rebasada, se llega a las conclusiones de Lorenz que quiere aclarar las afirmaciones de Einstein sobre la reducción a cero de los cuerpos que la sobrepasen; una situación límite para la ciencia es la naturaleza de la luz y de la electricidad, y no olvidemos que las hipótesis, gnoseológicamente hablando, son sólo caminos hacia la ciencia; es necesario para la ciencia hacer hipótesis, pero ellas no son la ciencia, que reside exclusivamente en las conclusiones racionales.

¿No es un límite para la ciencia la imposibilidad de representar la verdadera forma de la Tierra por una ecuación matemática? No causará asombro al gnoseólogo si afirmamos que el geoide matemático no existe; las idealizaciones son imaginaciones científicas (la ciencia necesita un apoyo imaginativo y se ha dicho con acierto, que el científico necesitaba diez veces más fantasía que el poeta), pero no son ciencia.

Los verdaderos hombres de ciencia han sido humildes; la ciencia ni es humilde ni soberbia; los vulgarizadores paracientíficos, son soberbios, y han hecho creer al vulgo de la era tecnicista que la ciencia ha llegado a las cumbres más altas del pensamiento humano. Sin pensar en los límites de la ciencia, los sorprendentes descubrimientos y las audacias desconcertantes de la ciencia, producen una fascinación embriagadora que mueve a sonrisa a los que piensan en la esencia de las cosas.

Y… sin embargo, esa fascinación ciertamente irresistible, es sobre lo pequeño y lo ridículo: un cerebro electrónico no produce una simple idea; su mecanismo ingeniosísimo que supone un cerebro humano, es infinitamente menos complejo que el cerebro de una hormiga; la fuerza de un «Titán» lanza-cápsulas espaciales, es ridícula en comparación con la energía vital de un organismo microscópico. Mas esto es ir tocando situaciones-límite. ¿Por qué un átomo de magnesio anidado en el corazón de una molécula de clorofila es la razón de la vida en el universo? ¿por qué un átomo de hierro acurrucado en el centro molecular de la hemoglobina, es la razón de la vida humana? La luz es una de las realidades naturales más misteriosas e insondables para el entendimiento humano; pero ¿por qué y cómo se nutren las plantas de la luz por el inabordable fenómeno de la fotosíntesis? El misterio de la luz y la electricidad, se extiende a los campos eléctricos, gravitatorios, magnéticos, etc... de los cuales no hay sabio que pueda decir en qué consisten físicamente. ¿Qué fisiólogo puede decir en qué consiste la maravilla de la sangre humana? Y ¿la vida?

Dejemos la enumeración. Jeans nos recluía en el misterio. No se trata de misterios, ya que no lo «desconocido» no es necesariamente «misterioso», ni tampoco «metafísico»; como es abusivo llamar «metafísico» a lo que científicamente es inabordable. Cuando los clásicos hablaban de los *mysteria naturae* se referían a los límites de la ciencia, y, en general del conocimiento natural; y no de los límites del campo propio de las ciencias de la naturaleza, sino de los límites internos al mismo campo, es decir, de objetos que siendo estrictamente naturales, son inabordables por la investigación científica.

Se comprende perfectamente que estos *mysteria*, reconocidos por los sabios, causen escándalo a los ignorantes; aunque unos y otros estén convencidos que la ciencia tiene campos ilimitados y poderes totales. Ante el choque con los límites resulta cómodo apoyarse en el comodín del que *todo se resolverá con el tiempo.*

Ciertamente se resolverán muchos *mysteria* y muchas situaciones-límite saltarán pulverizadas; pero... no todo.

El problema es estrictamente gnoseológico: no se trata de buscar tiempo y medios para llegar; se trata de la imposibilidad intrínseca de llegar. La ciencia choca con un límite esencial, con lo que queda circunscrita a un determinado orden de realidad, y por lo que no puede pretender dar la explicación total de toda la realidad; lo que manifiesta a su vez que el en-

tendimiento humano no se limita ni se agota en los límites del orden particular de la ciencia. Con lo que queda claro que el todo de la realidad cognoscible abarca mucho más de lo que puede comprender lo que corrientemente se llama ciencia. El no centrarse en estas verdaderas dimensiones gnoseológicas del conocimiento humano, lleva a las gnoseológicamente lamentables afirmaciones de los astronautas rusos, que ratificaron la no existencia de Dios por el hecho de no haberlo visto durante su vuelo espacial.

Y no hablamos ahora del «misterio» en el riguroso y estricto sentido de la palabra; estamos dentro del orden estrictamente natural, en el que existen planos superiores de conocimiento, totalmente inabordables para la ciencia. Los misterios de Jeans están en estos planos superiores, y es casi invencible la tentación de los científicos de adentrarse en esas zonas de misterio sin estar preparados gnoseológicamente. García Morente lo dijo de manera brillante y cruel:

> «No hay nada más descorazonador, sobre todo en el transcurso de estos treinta o cuarenta últimos años que e/ espectáculo que los científicos más ilustres en sus disciplinas positivas ofrecen cuando se meten a filosofar sin saber filosofía. El hecho de haber descubierto una nueva estrella en el firmamento o haber expuesto una nueva ley de la gravitación universal no autoriza, ni mucho menos justifica, y no digamos legítima, que un físico de toda la vida, un matemático de toda la vida, se ponga de pronto, sin preparación alguna, sin ejercitación previa, a hacer filosofía. Suele ocurrir lamentablemente que grandes espíritus científicos, que tienen toda nuestra veneración, toda nuestra admiración, hacen muchas veces el ridículo, porque se ponen a filosofar de una manera absolutamente pueril y casi salvaje» ([3]).

Pero dijimos que el problema es estrictamente gnoseológico. Efectivamente; desde las injustificadas limitaciones impuestas tanto por el criticismo de Kant como por el positivismo de Comte al conocimiento científico, clausurando al conocimiento dentro del radio de la sensibilidad, queda-

---

[3] *Fundamentos de Filosofía* (Madrid, 1747) p. 24. Es curioso y sintomático que el mismo Jeans quede sorprendido ante el «misterio» que supone el conocimiento humano; y manifiesta su extrañeza de que los filósofos no se hubieran dedicado a desentrañar ese «misterio»; y su propósito de hacer algo por desentrañarlo. Pero Jeans no sabía que desde que la filosofía existe, casi lo único que hicieron los filósofos fue intentar desentrañar este «misterio» del conocimiento humano.

ba una inmensa zona de realidad fuera del «conocer científico». Si Descartes había hecho mal en identificar ciencia y filosofía, peor hizo Comte en suprimir toda filosofía y restringir el campo de la ciencia. El saber del horno sapiens que va hacia las profundidades, ya no es «ciencia», y como «ciencia» queda el saber del homo faber, que se queda en los rizos fenomenológicos de la periferia; y precisamente en lo más periférico, como es el maquinismo. Es decir, que el saber científico se limita a la construcción de lo que llamó Toynbee el «saco de herramientas» de la era tecnicista.

En el estricto y rígido sentido moderno de la palabra «ciencia», muy difícilmente podremos hablar de ciencias políticas, ciencias históricas, ciencias del espíritu, etc., porque en todos esos campos de la mente humana son inútiles el instrumental y los trabajos de laboratorio. Ya se quejaba Bergson de que el *intellectus* del *homo faber* no sirviese más que para remejer materia, que para eso está, para remejer materia, la esencia de la era tecnicista. Con la cual la «ciencia», en su sentido unívoco actual, ha quedado en manos del *homo faber*; pero automáticamente ha quedado limitada, sin sospechar siquiera la «realidad científica» del espíritu. Por eso el *homo sapiens* se siente desplazado, descentrado, y a su saber no es posible hallarle lugar en la concepción comtiana del tecnicismo positivista.

No ha salvado la cuestión el positivismo científico del siglo XIX, ni el neokantismo de Marburgo con su metodologismo, al reducir toda la metafísica a «teoría de la ciencia». Se quería dar salida a las limitaciones impuestas por Comte, pero el método y la metodología, como el mismo nombre lo indica, no son la ciencia, sí el camino. Hablando con rigurosidad gnoseológica, el método en cualquier orden de saber está determinado por el objeto; por lo tanto, una mente sin método es gnoseológicamente ciega, pero un método sin mente es el vacío: mente y método nacen del objeto.

Entendámonos. El método lleva incluido el «problema» (de *proballo,* lanzar, proyectar), que Aristóteles llamaba *a-poria,* es decir sin camino; el método (meta-hodon) es el camino hallado para resolver la *a-poria*, o la *antinomia* para expresarnos en términos de la dialéctica metodológica. Es decir, en cada orden del ser, el objeto limita al método, y el método limita a la ciencia; pero la ciencia ni es filosófica ni es metodológica, es exclusivamente un determinado orden de saber, limitado y concreto, que no excluye otros órdenes de saber científico. Una ciencia, en el sentido corriente del término, con pretensiones de totalitarismo exclusivista, es una ingenuidad epistemológica. La ciencia *ut sic* no es limitable por su objeto, sino por su método; un método imposible haría una ciencia

imposible, pero un objeto que rebase el orden de lo sensible, no por eso supone un método imposible, dentro claro está del orden natural. Evidentemente, el objeto puede presentar tales aporías, que se convierten en inaccesibles, pero siempre será por falta de método. Por eso dijimos que quizá se llegue a hacer saltar ciertos *mysteria naturae;* se trata entonces de limitaciones relativas y muy particulares de la ciencia. Lo que ahora decimos es que existe una limitación esencial y epistemológica, que procede del orden diverso de los objetos, y para cuyo acceso ni existe ni puede existir método.

Las limitaciones impuestas por los positivismos de cualquier especie son arbitrarias. La definición de ciencia como conocimiento cierto de conclusiones metodológicas evidente y mediatamente adquiridas, es de una amplitud consoladora para la mente.

Hay que distinguir entre la verdadera ciencia, la *epistemé*, la que se apoya en la *apodeixis*, la ciencia *ut sic,* la que se funda en la *intelligentia* de los principios indemostrables, reales, evidentes y absolutos; y la ciencia de aplicación, la que no busca la contemplación ni la verdad propiamente, sino la acción. No busca la verdad en su sentido inmutable, sino en su sentido relacionista, por ejemplo, en las dimensiones concretas sociales, políticas, económicas, etc.

Esta ciencia de aplicación habrá que considerarla a su vez o como *phronesis* (ciencia de las acciones humanas, morales, etc.), o como *techne*, es decir, como ciencia técnica. Ninguna de las dos necesita para su viabilidad científica de la *apódeixis* o demostración apodíctica, sino que ambas se apoyan en la *epagogué,* o sea, en la inductibilidad de la experiencia. No es que carezcan de principios; mas esos principios no son las *dignitates* o los *principia prima* captables en su verdad, objetividad y universalidad por la *simplex intelligentia.*

Y es necesario hacer una observación específicamente gnoseológica. Aun considerando el concepto moderno de ciencia como *conocimiento metódico y sistemático,* si nos fijamos en la jerarquía científica expuesta, nos hallamos con que el concepto corriente de ciencia, irracional y arbitrariamente limitado, ocupa el último lugar epistemológico. Por eso en la investigación gnoseológica se da como indiscutible que la *techne* como ciencia técnica sólo se la puede llamar ciencia en un sentido ciertamente propio, pero extremadamente analógico. Se funda en la empiria y en la repetición de fenómenos, pero carece de principios estrictamente *primeros,* y sólo se apoya en proposiciones generales, acumulativos de experiencia. De aquí

que la ciencia, tal como se entiende restringidamente en nuestro momento actual, además de encerrar una limitación esencial, tiene dos caracteres también esenciales, como son la inestabilidad y la falta de certeza. Aclaremos que no hablamos de los efectos, que son hechos y no ciencia. La hipoteticidad permanente de la actual ciencia técnica no tiene otro sentido en sana epistemología ([4]).

Con esta apertura en el concepto y jerarquía del saber científico, sus posibilidades son inmensamente mayores, aunque como saber humano que es, siguen siendo limitadas.

Mas ateniéndonos al sentido actual y restringido de la ciencia, de tan escasa solidez epistemológica, sus límites científicos son palmarios.

Científicamente la ciencia, esta ciencia positivista y exclusivista, no pudo explicar al hombre. Ante la pregunta: ¿qué es el hombre?, la ciencia calla: «...el hombre, decía Teilhard de Chardin, es el más misterioso y desconcertante de los objetos encontrados por la ciencia. Y de hecho, tenemos que confesarlo, la ciencia no le ha encontrado un sitio en sus representaciones del Universo» *(El fenómeno humano).*

El genial jesuita reconocía esta limitación sustancial y veía la razón gnoseológica de la misma, cuando afirmaba que la ciencia sola no era sino la visión parcial de la realidad, nunca la visión total. La ciencia, afirmaba Teilhard, nos presenta la cara material de la Verdad única, la metafísica y la fe la cara espiritual. La ciencia es parcial esencialmente porque se ocupa exclusivamente de lo «exterior», de lo aparencial, de lo fenoménico; la ciencia no puede pasar a lo «interior», la ciencia no puede llegar al *ser*. Por eso los científicos, ungidos por la gracia del genio, no han podido menos de saltar hacia lo místico: Teilhard de Chardin, y antes de Einstein, Newton... que quedaban absortos en una visión superior de unidad y belleza, que rebasaba el simple andamiaje científico, hacia lo místico, en el más bello y creador sentido de la palabra.

---

[4] Insistimos en el sentido analógico de la ciencia, porque sólo él nos puede situar con solidez en el orden jerárquico del saber científico, que por otra parte, ya lo dijimos, ocupa puestos muy discretos en la escala epistemológica. Nuestro conocer ya de lo *empírico* a lo *noético,* y en lo *empírico* o *empiriológico* está el conocimiento *vulgar* y el conocimiento *científico,* en el sentido al uso. Encima del conocimiento empiriológico está el *histórico,* el *perinoético,* el *dianoético o matemático,* y el *noético.* Queda el mundo de las ciencias *morales,* que siendo verdaderas ciencias, se escapan a los esquemas limitativos del concepto positivista.

La ciencia, a lo sumo, sabrá *qué es* la naturaleza, pero jamás sabrá decimos el *por qué* es esa naturaleza. La ciencia manoseará sabiamente las cosas de la naturaleza, pero la ciencia tiene cerrados todos los caminos para llegar al problema de la *existencia.* Si la ciencia se encierra en el manejo de los fenómenos percibidos por la experiencia, ahí se queda y ahí se agota. La ciencia tal y como se entiende corrientemente, es un producto del *intellectus* bergsoniano, es decir, una inteligencia de fabricante mecánico.

La existencia cae fuera de los dominios de la ciencia. Dios, por ejemplo, si la ciencia se limita a sí misma a los fenómenos de lo simplemente sensitivo, jamás podrá penetrar en la ciencia; y como Dios, un mundo casi infinito de realidades y problemática. No se comprende esa autolimitación del positivismo científico, porque, concretamente, Dios se nos presenta siempre al entendimiento como respuesta a algún problema de existencia, es decir, como el *porqué* de una determinada existencia y, gnoseológicamente, eso sería y es un conocimiento estrictamente científico, aunque para tenerlo no se necesiten laboratorios.

De la misma manera, las interpretaciones religiosas no se preocupan de lo que las cosas *son,* porque eso sería ciencia *en el sentido* corriente del término; sino de *por qué las* cosas son *lo* que son, o más sencillamente *porque son.*

Estos problemas existenciales son inaccesibles para la ciencia, y sólo pueden *ser* estudiados por la metafísica, verdadera ciencia; no olvidemos que el hombre, naturalmente, es antes metafísico que científico, antes filosofa que resuelve ecuaciones, antes se interesa por los problemas del *ser* que por los problemas del *cómo.*

Mas si la ciencia no puede llegar a estas alturas, mal está que llame a sus problemas *mitos, misterios, religión, metafísica,* etc... en el peor sentido de la palabra. Se trata de dos órdenes del saber científico distintos, coordenables e independientes. Los problemas metafísicos superiores no dependen en absoluto de las respuestas dadas por la ciencia, y menos cuando la ciencia camina sobre la hipoteticidad permanente, o cuando las leyes de la naturaleza no pasan de simples «recetas de laboratorio».

¿Qué sabía el atónito Newton de la naturaleza de la fuerza de gravitación? Tenía entre las manos la existencia gnoseológicamente opaca de la gravedad, de la atracción universal; pero reconocía que se trataba de un enigma, de un *mysterium naturae;* enigma que nadie resolverá jamás. ¿Qué es esa atracción? ¿Es un fluido? Si no lo es, ¿es una *actio in distans* desconcertante e inexplicable? Desde Newton a Einstein no se pasó de

juegos estrictamente matemáticos, si nos atenemos a la rigurosa gnoseología.

Tampoco la rienda puede llegar al concepto de «creación», todas las teorías cosmogónicas se detienen en «algo» que no pueden pasar, dejando a la cosmogénesis en puro enigma. Bien que Laplace le dijese a Napoleón que en su teoría de la génesis del mundo no había necesitado de la «hipótesis de Dios»; pero es verdad que Laplace dejó sin explicar lo que quería. Lo más grave para la rienda, que no reconoce sus límites, es que ni siquiera puede alcanzar el concepto de «contingencia».

De ahí la obra destructora de los positivismos con la limitada ciencia al restringirla aún más. Las previsiones de Bergson se están cumpliendo en el dominio del *homo faber* y en la era tecnicista, impresionante, es verdad, pero periférica y que deja intactos los problemas profundos de la realidad y del hombre. Por esto resultan algo ingenuas estas optimistas palabras de A. Mayer: «La capacidad del hombre para organizar sus conocimientos y aprovecharlos ha aumentado desmesuradamente, y con ello su dominio de la naturaleza y de sí mismo El hombre ha cambiado su actitud general y sustituye poco a poco el misterio por el problema, el mito por el análisis físico-químico y el análisis matemático de sus resultados; la reacción instintiva por la acción reflexiva y planificada...» ([5]).

Precisamente la ciencia del *homo faber* ha dejado fuera de su ámbito al hombre.

Al rebasar los problemas existenciales profundos las posibilidades de la ciencia mutilada por el positivismo del tipo que se quiera, y al ser esos problemas únicamente expresables en los términos de una metafísica existencial, se sigue que ni el método de las ciencias positivas sirve para la metafísica o para la teología natural, ni las ciencias positivas pueden exigir para sí con exclusividad la extensión total de la problemática que la realidad cognoscible pueda plantear a la razón humana.

Teilhard de Chardin insiste en *El fenómeno humano* en que la tela del Universo, la complejidad de la realidad universal, es esencialmente *bifaz*, es decir, que «en toda la región del espacio y del tiempo... coextensivo a su exterior, existe un interior de las cosas». Prescindiendo del andamiaje teilhardiano y de la «conciencia» de cosas, es verdad que la realidad ha de ser abordada por la mente desde puntos de vista diversos, que científicamente

---

[5] *Rev. Philosophique,* oct.-dic. 1953.

completan las limitaciones esenciales de cada punto de vista particular: la metafísica de la existencia no es ilimitada en la penetración de lo profundo, y menos ilimitada es la ciencia en la constatación y registro de lo fenoménico; pero ambas completan una visión de la realidad en la que aún quedan sectores oscuros, los límites definitivos impuestos a la colosal y limitada mente humana. Esto en el caso, entiéndase bien, de que hayamos podido llegar limpiamente a esos definitivos límites; en realidad, la historia de la mente humana en su empeño de penetrar en los secretos de la realidad profunda, demuestra claramente que a esos límites hemos llegado escasísimas veces, y aun así, con grandes repugnancias por parte de la misma mente.

Si esto es así, locura será pedir a la ciencia estricta una explicación última del Cosmos. La polémica en torno a Teilhard de Chardin, por ejemplo, está en que se le pide esta explicación, cosa que el sabio jesuíta no podía dar; a él sólo le bastó descubrir que el hombre era una parte integrante del Cosmos, no sólo como elemento, sino como artífice de la evolución; pero nada más.

Los grandes genios de la ciencia sintieron el aleteo de lo divino en sus investigaciones, y lo reconocieron: Einstein poco antes de morir; Newton en sus cantos al Dios creador de la belleza matemática y exacta del Universo; Teilhard pasa ya por ser un puro místico en la marcha ascendente hacia el punto Omega, charnela última y definitiva del despliegue soberbio del Universo y razón de su unidad... La ciencia es humilde, consciente a la vez de su colosal poder y de sus límites; sabe mirar serenamente las realidades conseguidas, pero sabe reconocer las posibilidades inmensamente mayores de lo no conseguido. La ciencia verdadera tiene la humilde fuerza de saberse detener en los límites, reconociendo las posibilidades existentes fuera de ellos.

II

SOBRE LA TÉCNICA

«Si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, qué es lo que va a hacer, qué haceres van a ocupar su vida? Porque no hacer nada es vaciar la vida, es no vivir, es incompatibles con el hombre...».

«La máquina deja en último término al hombre, el artesano. No es ya el utensilio que auxilia al hombre, sino al revés: el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina».

ORTEGA Y GASSET ([6]).

I

El brillo ofuscante de nuestra civilización tecnicista no ha logrado ocultar una profunda preocupación. Porque es innegable el hecho de una preocupación, porque es asimismo innegable el problema humano que la técnica tiene inevitablemente planteado. De una manera general, podríamos decir que el problema de la *cultura técnica*, de la tecnificación, o simplemente de la técnica tal y como el Occidente la vive, es el problema del sí o del no, del hombre. Es sencillamente un problema de humanismo, y como tal adquiere dimensiones humanas.

Y como la corteza brillante de la manzana no nos deja adivinar el gusano escondido, es también verdad que la fascinación que la técnica produce no deja adivinar, al menos con claridad, la peligrosidad que encierra. Hay que penetrar dentro para sorprender la fibra enferma; hace falta abandonar la visión elemental, la de la calle, la de la simple egoísta comodidad satisfecha por la técnica, para adoptar otra de mayor penetración que nos

---

[6] OC. vol. V, págs. 330 y 364.

haga llegar a la raíz de lo que podemos llamar el hecho consumado de la técnica.

Hemos dicho que se trata primordialmente de un *problema humano*. Demos una forma breve y gráfica de este aspecto esencial del problema, copiando unas frases de ROLF STRENL, en su obra *Han llegado los robots:*

> «Todos nosotros estamos directamente afectados por un desarrollo que se ha iniciado en los últimos años y que nos parece de una fuerza incoercible. La libertad y la dignidad del hombre se encuentran en gran peligro. No están amenazadas solamente por corrientes políticas, sino muy especialmente por el delirio de progreso de la técnica moderna. Autómatas y aparatos nuevos, grupos enteros de producción de brazos mecánicos, desplazan al hombre en el curso de este desarrollo, de la oficina y de la fábrica. Ante las palancas de meado de nuestra civilización está sentado un pequeño grupo de técnicos y especialistas que inicia «un nuevo empleo» del hombre...
>
> La máquina creada por el hombre, para sustituir la mano, sustituye ahora también su cerebro. Empieza
>
> En esta civilización venidera de los «pensadores electrónicos» el hombre será sustituido en el proceso de producción del mundo completamente mecanizado, por máquinas que actúan automáticamente. En el campo de atracción de la técnica, que se ha convertido en un acontecimiento planetario, el destino del hombre moderno se cumple con precisión inquietante. Todos nosotros desempeñamos un papel curse drama, queramos o no. Ya no hay retirada posible. ¿A dónde conduce el camino? ¿A una nueva cultura o a nuevas catástrofes...?
>
> »Detrás de la descripción de los hechos escuetos se encuentra la cuestión que a todos nos preocupa: ¿qué será del hombre?» ([7]).

---

[7] *Prólogo.* No podemos resistirnos a copiar una página que STREHL, denomina ofensiva contra la libertad: «La técnica ha desencadenado de esta forma una ofensiva de gran estilo contra la libertad humana. La renuncia a ella significa la mecanización total de1 mismo hombre... y, por último, el fin de la existencia del pensamiento creador... La técnica ha ampliado de tal manera el campo de la perceptibilidad de los sentidos humanos que la humanidad de mañana ya no tendrá vida privada. Entonces se

¿Qué será del hombre? No conviene que nos abandonemos a las utopías de cualquier signo que sean, aunque BERDIAEFF decía que las utopías son realizables, que están más cerca de la realidad de lo que creemos. Pero no está fuera de lugar recordar algunas líneas de *La hora veinticinco*, la alucinante novela de C. V. CHEORGHIU**:**

> «...no hay principios eternos de Derecho. La justicia ha sido creada por los hombres. Y nada humano puede ser eterno...
>
> —Estoy convencido de que no es Vd. culpable... Pero no he recibido respuesta para liberarle. Las órdenes de libertad no pueden acordarse individualmente. Tienen que efectuarse por categorías de individuos.
>
> —De manera que el hecho de que el individuo sea culpable o inocente no influye para nada en su detención. Creo que debería interesarles...
>
> —No nos interesa. A pesar de que hiera su susceptibilidad de hombre educado según las concepciones individualistas, así como todas sus ideas teológicas, estéticas o humanitarias, nada puedo cambiar de lo establecido... Nuestro sistema puede parecer rígido, técnico, matemático, pero es justo. El universo entero se mueve en una especie de *mathematical way* y a nadie se le ha ocurrido cambiar el curso o la orientación.

---

habrá llegado al estado de publicidad total. El individuo será encajado como una termita del Estado, dentro de ña organización técnica total.

El materialismo de la época tecnocrática amenaza la libertad del individuo como liquidación completa. El gran escritor católico francés Georges Bernanos habla en un lugar de su libro «La France centre los Robots» del «maravilloso mecanismo de la libertad» que está expuesta al viento, a la lluvia y a la burla de la gente. «Pero por nada del mundo lo confiéis a los mecánicos, a los técnicos y los especialistas. Os asegurarían que es necesario un repaso a fondo y que tendrán que desmontarlo por completo. Lo desmontarán hasta lo más mínimo y nunca os lo volverán a componer. Un mundo que ha sido ganado por la técnica está perdido para la libertad».

Actualmente este poder que podría redundar en beneficio de la humanidad, sirve sobre todo para el aniquilamiento en guerras técnicas. La intensificación brusca de este desarrollo durante las dos últimas guerras la resume Bernanos en la conclusión final: «Apenas es necesario haber comprendido algo de los acontecimientos políticos de estos últimos años para ver que el mundo moderno ya ha ventilado el problema de la democracia unilateral en favor de la técnica» (OC. p. 284).

—Todo lo que queremos saber del individuo son sus datos personales, es decir, su nombre exacto, el lugar y fecha de su nacimiento, su profesión, etc... datos que inscribimos en fichas para ser registrado en estadísticas. Además estos interrogatorios no se efectúan más que para comprobar ciertos datos o seleccionar a los prisioneros en categorías... Es un trabajo matemático, preciso... No, no creo que esto sea inhumano. El sistema es práctico, exacto, y sobre todo, justo. La justicia sólo puede salir, gananciosa con tal procedimiento. La justicia procede según los métodos de las ciencias matemáticas y de la física... Sólo los poetas y los místicos son capaces de impugnar tales procedimientos. Pero la sociedad moderna ha liquidado el misticismo y la poesía. Nos hallamos en plena era de la ciencia exacta y de la matemática, y no podemos retroceder por motivos de orden sentimental. Además, los sentimientos no son más que una creación de poetas y metafísicos...».

¿La plena *era de la ciencia exacta y de la matemática*, barre de la sociedad humana al *hombre*?

A. Huxley cree que la ciencia sola, que la pura técnica, a lo más puede crear *monstruos.* Y con *monstruos* construye su utopía de un mundo supertecnifícado *Brave New World: monstruos* ahítos de técnica y vacíos de humanidad, vacíos de vida y llenos de reacciones físico-químicas; monstruos en los que el juicio es sustituido por fórmulas, y los sentimientos se fabrican en tubos de ensayo. En la *Era Ford* de *la* utopía tecnicista huxleyana, el nombre de *Dios* queda suprimido, ya que no cabe en fórmulas: el nombre de *madre* pasa a ser una obscenidad de *los* tiempos «salvajes», ya que la *génesis* natural ha sido suplantada por una génesis artificial de laboratorio, la moral por la asepsia, la emoción por la ciencia, en la que en definitiva ha desaparecido el *hombre.* La sátira de Huxley ahí está con su pesimismo, con un utópico término de la supertecnificadón de la vida del hombre ([8]).

---

[8] Véase la obra de Huxley: *Brave New World*, traducida con el título de *Un mundo feliz* (Janés, Barcelona, 1952). A manera de lema, pone Huxley en la primera página de su utopía estas palabras de BERDIAEFF: *«Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyai autrefois. Et nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: Comment éviter leur réalisation definitive? Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-étre un siécle nou-*

Nos apresuramos a declarar que no maldecimos la técnica. La técnica constituye un orgullo del hombre, es lo que une al hombre con el mundo y la naturaleza.

Pero es un hecho que la técnica, la cultura tecnicista, la tecnificación de la sociedad y de la vida, han creado una preocupación, un problema, en cuyo centro se halla el hombre.

No nos atreveríamos a formular el problema de una manera precisa; quizá eso no sea posible, dada la multiplicidad de aspectos que encierra. Lo que es innegable es la *conciencia de problema* que la cultura técnica ha despertado en las mentes pensadoras, y la conciencia difusa del problema que se da en las masas.

¿Es que la técnica es una expropiación de la cultura, es un variarse de cultura? ¿Es un vaciarse de vida o es una vida antihumana que consiste en no vivir? ¿Es que la máquina se ha convertido en una maldición para el hombre, o simplemente ha hecho olvidar al hombre? ¿Se ha declarado una guerra a muerte entre el *robot* y el hombre? O ¿es que se ha mecanizado el hombre, se ha convertido en un autómata sin alma? ¿Se impone una vuelta a la *humanización de la vida?*

O de una manera más profunda y más amplia: la cultura técnica ¿qué encierra detrás de sí? ¿Encierra un nervio humano que le dé posibilidades de consistencia, o por el contrario es una fascinación transitoria y efímera? ¿Tiene capacidad humanística y humanizadora?

Esta multinterrogación tiene un núcleo central, que es el *hombre* y su enfrentamiento con el *autómata;* o en otros términos, late en ella la pregunta de si la cultura tecnicista admite posibilidades humanistas, es decir, si puede crear un clima apto para el desarrollo total del hombre, con efectos incidentes no sólo en lo económico, sino en lo psicológico, lo social, lo biológico, y hasta lo religioso.

Bajo otro aspecto, el problema de la técnica ha adquirido actualidad al proyectarse sobre la guerra: la técnica no ha sabido evitar dos guerras desoladoras, pero las ha sabido organizar; la perfección de la técnica las ha hecho más salvajes.

---

veau commencet-il in siécle ou les intellectuel et la classe cultivée reveront aux moyens d'eviter les utopies et de retoumer á une societé non utopique, moins «*parfait*» *et plus libre*». Nos place remitir al lector al sensato juicio que de esta obra escribió B. JARNES en la *Revista de Occidente*, feb. 1933, n. XXVI págs. 235-237.

II

Para no caer en obscuridades y peligrosos equívocos, convendría distinguir entre la *técnica en sí* y la *técnica como realidad actual e histórica.* Mientras la *técnica en sí* encierra posibilidades de una sólida cultura propicia a un humanismo integral, la técnica en su *realidad actual e histórica* muy difícilmente se podrá librar de la tacha de supresora del individuo. A esta técnica histórica nos referimos por el momento.

Es cierto que en una época en la que predomina la incredulidad en el espíritu o en los valores espirituales, todo este problema resulta extremadamente difícil y complicado. Fritz Heinemann admite que en Occidente se ha perdido la fe en el pensamiento, por cuanto el Occidente de una manera más o menos franca y explícita, viene a formularse las siguientes tesis:

a) el pensamiento no lleva a ningún conocimiento como las ciencias;

b) el pensamiento no resuelve ningún misterio del mundo;

c) el pensamiento no proporciona ninguna sabiduría útil a la vida;

d) el pensamiento no infunde inmediatamente ninguna fuerza para la acción ([9]),

Es decir: *ya* no pensamos ¿o es que no pensamos *todavía*? ¿Han perdido millones de hombres la *capacidad de pensar*? El hecho por lo menos coincidente (no digamos por ahora *causal)* con este estado de cosas, es el hecho de que la *actitud técnica se apodera del hombre.* El predominio de la técnica, dice HEINEMANN, ha producido un enajenamiento humano... «Herramientas y máquinas tienen una tendencia natural a hacerse independientes de su creador y moverse conforme a sus propias leyes. El enajenamiento técnico resultante ocupa un puesto central por el hecho de que nadie puede sustraerse a la técnica. El avión, el auto, la radio y la prensa perturban incluso al solitario. Una actitud técnica se apodera del hombre.

Por virtud de la técnica, el arte, la arquitectura, la pintura, la música y la filosofía se han modificado sustancialmente. Esto implica una simplifi-

---

[9] *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?* Rev. de Occidente, Madrid, 1956, p. 117. ... ¿No es esto sostener una aplicación a la vida real del agnosticismo metafísico de Kant?

cación de problemas, pero también pérdida de sustancia. El *arte* pasa a ser *técnica* ([10]).

HEINEMANN nos da la expresión exacta: *pérdida de sustancia,* entendemos *humana.* Por esa *pérdida de sustancia humana* la vida moderna ha perdido su *realidad orgánica* para convertirse en *mecanismo,* o dicho de modo más universal, se ha plantado en medio de la sociedad y el hombre la ilusión de lo *artificial* como sustitutivo de lo *natural*, la máquina sustituye al hombre... con todas las consecuencias que ello arrastra.

Y arrastra muchas, y no todas constructivas. No tenemos más que pensar en el formidable poder de la técnica en manos del hombre en crisis, sustituido por la misma técnica. Se ha dicho que el hombre fáustico y prometeico sabe mucho más que en otras épocas, pero es verdad que está más triste que nunca. Es la técnica, supuesta la triple crisis que padece el hombre moderno, a saber: la *metafísica,* la *teológica* y la *humanística,* es la técnica quien oscurece los horizontes del hombre moderno, y le asienta en la neurosis técnica.

Esta tristeza cargada de conocimientos técnicos, es señal de que la psicosis tecnicista no satisface al hombre, no llena las necesidades humanas, el hombre *en cuanto hombre* se siente intocado por la técnica. Ni siquiera ha logrado mejorar el gusto. Podríamos sospechar si lo ha perdido, al ver la suplencia del arte por la técnica. Poniendo un ejemplo sencillo, y de relieve inequívocamente visible, ¿no está cargado nuestro hombre actual de una *pereza infinita,* precisamente por el triunfo de la *velocidad técnica*?

La misma sociedad padece el siempre peligroso cáncer del maquinismo tecnicista. Hoy concebimos la sociedad como una *máquina,* y no como un *organismo;* la sociedad tiene que *funcionar,* y no precisamente *vivir;* la sociedad es un mecanismo automático con tomillos humanos. De ahí la necesidad de que el Estado determine la totalidad de sus movimientos, y por eso la cultura tecnicista lleva inexorablemente a los totalitarismos estatales; de ahí que en la sociedad actual mecanizada no nos interesen las *personas,* sino las *funciones* que en la sociedad representan; nos interesan menos los *hombres* que los *ciudadanos;* nuestro nombre en tanto se registra, en cuanto representa una función *social,* y por ese nombre quedamos *archivados socialmente,* como el producto de una gran empresa.

---

[10] *Págs.* 22-23, o. c.

Y no tendrían gran importancia estas consecuencias tecnicistas, si en ellas no anduviesen mezclados elementos destructores de un ortodoxo humanismo.

Porque, realmente, existe una inversión de valores en el hombre. La cultura tecnicista ha hecho perder al hombre la *visión de profundidad.* Individualmente, al encerrarse el hombre en las dimensiones tecnicistas, con exclusividad o falta de jerarquía de otros valores, se ha condenado a vivir en la periferia de las cosas. No se ha pensado aún en que la técnica, es pura periferia.

Perdida la visión de profundidad del hombre y de la vida, la técnica se reduce a un *medio de confort* en el terreno de la paz*, o a un medio de destrucción* en el terreno de la guerra. Mas así considerada, no llega a lo hondo del hombre. Nuestra *época sintética* desconoce las potencias creadoras de la vida, del arte, del fecundo humanismo. Crea comodidad; pero esteriliza la vida. Y socialmente la cosmovisión tecnicista nos ha apartado también de las profundidades del hombre como ser social. Tampoco pesa hoy el hombre. El hondo y profundo concepto esencialmente creador de *comunidad humana*, ha sido suplantado por la técnica superficial de la *masa*. La *masa* es esencialmente superficie, es realidad social sin lastre, sólo controlable técnicamente. Es sencillamente trasladar al orden humano y social el concepto de lo *cuantitativo* suprimiendo lo *cualitativo;* esto es lo esencial de la cultura tecnicista.

Al dolerse M. PRAWDIN de que no tengamos ya ninguna *idea europea,* en esta Europa tan rica antes en ideas propias e ideas sobre sí misma, llega a decir: «Hoy, en la época de la técnica y la electricidad que destruye las distancias terrestres y ha estrechado a Europa, no tenemos ninguna idea europea. Porque nos faltan o no podemos establecerlos, los dos supuestos más importantes para ello: hombres y comunidad humana.

»La técnica es enemiga del hombre. Necesita especialistas. Pero el hombre odia al especialista porque mata en él muchas cosas. La técnica quiere el récord; el hombre le odia. Por eso Europa conoce ahora sólo dos clases de hombres que no sean especialistas; los desesperados y los débiles, los déspotas y los puros locos. Los dos extremos. En la sobreestimación actual de los bienes prácticos, ya no son los unos navegantes, descubridores, pioneros de la civilización, sino directores económicos que impulsan al último extremo la realización práctica. Los otros son demasiado débiles, necesitan gran esfuerzo para conservar su yo en el mundo especializado para que puedan, además pensar en comunidades y formas de unión.

Así vemos que al aumentar la técnica y el especialismo, también crece el egoísmo. Las comunidades de la nueva época —llámanse *trusts*, asociaciones, gremios, estamentos, organizaciones políticas— revistas ante todo, un carácter económico o de poder; son armas que nada tienen que ver con el punto de vista cultural de sus miembros... La vida europea actual carece de finalidad, salvo que se quiera dar al instinto de conservación el rango de fin ideal de la vida. Pero, precisamente porque esta vida no tiene ningún fin, faltan también las grandes obras del arte, de la filosofía, de la literatura y, en general, de toda la vida espiritual y cultural, que sólo puede surgir donde hay aspiraciones superindividuales, es decir, en una comunidad cultural...» ([11]).

Es evidente que no podemos desechar estas observaciones recurriendo al tópico del pesimismo, y aunque necesiten recortes y aclaraciones, en su fondo ocultan una seria crítica de la cultura tecnicista, en su sentido de exclusividad. Para que se aprecie la objetividad de esta observación fijémonos por consejo de HEINEMANN, en lo que pasa en el terreno filosófico moderno.

¿Podríamos asegurar que la filosofía se ha convertido en técnica? Porque es innegable el dominio de la técnica en la filosofía actual. Claro que el pensar exige cierta técnica. Las leyes lógicas constituyen una técnica, indudablemente. Mas la técnica actual en filosofía ha perdido su carácter de *método*, para convertirse en *sustancia* o, como dice WITTGENSTEIN: «La filosofía no es una doctrina, sino una actividad», *«Los* problemas han muerto: ¡Vivan los pseudoproblemas»!

«No podemos pasamos sin técnicas, pero la cuestión es ésta: ¿Cómo podemos pasarnos de las técnicas artificiales a las técnicas naturales? ¿Cómo podemos transformar la técnica en un medio para un fin, en lugar de considerarla como un fin en sí misma? ¿Cómo podemos dominar la máquina sin hacernos sus esclavos?» ([12]).

Son los problemas de nuestro momento histórico; se trata del problema de llenar de *humanismo* la técnica y la máquina. En un sentido correcto podríamos hablar de un verdadero problema existencial, del *sí* o del *no* del hombre; un verdadero problema humano que consiste en *dominar la técnica.* Problema por otra parte urgente, ya que como oportunamente dice

---

[11] *La idea de Europa*, Rev. de Occidente, dic. 1935, n. CI., págs. 268-269.
[12] HEINEMANN, págs. 30-31.

NORBERT WIENER, la revolución técnica aún no ha llegado a su término. En su primer período han quedado desvalorizados como fuentes de energía el hombre y el animal. En su segundo período amenaza con desvalorizar el cerebro humano. La Cibernética y el maquinismo en ella basado, anuncian la era del automatismo sin personal humano. Pese al equívoco que se encierra en la palabra *pensar,* hoy empiezan a ser imprescindibles las máquinas que, a su manera, *piensan,* al menos lo suficiente, para desarrollar una formidable técnica, a espaldas del elemento humano ([13]).

III

«La máquina es hoy artefacto independiente, al que ayudan en algunos momentos algunos pocos hombres cuyo papel resulta modestísimo». Así se expresaba ORTEGA Y GASSET en su *Meditación sobre la técnica.* No creemos inexacta semejante afirmación; muy al contrario.

Es necesario que pensemos en la máquina y su relación con el hombre; la máquina es la expresión de la cultura tecnicista. Y además es claro que se han enfrentado el *hombre* y el *robot.* La ventaja en la cultura tecnicista está por el *robot,* y si éste pudiera reírse, efectivamente se reiría del asombro impotente del hombre ante sus monstruosas posibilidades.

¿Podríamos afirmar que del marxista *explotación del hombre por el hombre,* hemos pasado al tecnicista, *explotación del hombre por la máquina?*

El problema, más profundo de lo que a primera vista pudiera parecer, ha llamado la atención de los pensadores: «... he aquí, dice BERDIAEFF,

---

[13] Evidentemente no usamos (ni generalmente lo usan los AA.) el término *pensar* en su sentido univoco. Por muy perfecto que se conciba el supertécnico *robot,* jamás podrá captar una relación lógica, jamás podrá realizar una abstracción universalizadora. Podrá traducir las *palabras* de una lengua a otra, pero jamás podrá traducir un *idioma,* un estilo literario. Y así mil otras operaciones del pensar verdadero. Se ha dicho repetidas veces que el *robot* ejecuta operaciones imposibles para el hombre. El término *imposibles* es demasiado impreciso. Muchas operaciones encierran una imposibilidad para el hombre, es verdad. Pero se trata de una imposibilidad, diríamos, *externa,* por ejemplo, el tiempo que llevaría realizarlas, y de ninguna manera *interna,* como si el *robot* pudiese algo intrínseca y formalmente distinto y superior al pensamiento humano. Lo que acontece es, que muchos AA. usan el término *pensamiento* con notoria imprecisión. Por eso nos parece pueril hablar de una plena sustitución del hombre por el *robot* en la marcha de la civilización.

que en el siglo XIX, en Europa, se produjo súbitamente una de las más terribles convulsiones que haya sufrido la humanidad en el curso de su historia, la máquina ha hecho su entrada triunfal en la vida del hombre, pudiéndose decir que ha perturbado todo su ritmo orgánico. La máquina ha destruido la estructura secular de la vida humana, orgánicamente vinculada con la vida de la naturaleza. La mecanización de la vida quiebra el júbilo del Renacimiento haciendo imposible la expansión creadora de la vida. La máquina mata al Renacimiento...» ([14]).

Más oscura es la visión del norteamericano W. FRANK. Partiendo de la base de que el hombre moderno en una pura pulverización atómica por la desaparición del todo espiritual, y afirmando que la ciencia moderna, hija del caos, ha colmado el caos humano sin fuerza integradora, y más bien, con fuerza corrosiva para raer de la vida lo que queda del espíritu humano; añade: «Pero aún faltaba más. Tenía que venir un monstruo a instalarse en nuestro centro; un amo anárquico y sin espíritu a ocupar el sitio de Dios, para encadenarnos y regimos. Y sobre el quebrantado hombre moderno se enseñoreó la personificación de su propia voluntad disgregada: la *máquina...»* ([15]).

Y no es que FRANK sea enemigo de la máquina, ni añore un naturalismo tan romántico como imposible. Es que la máquina será inevitablemente un monstruo, mientras el hombre sea un ser espiritualmente incompleto, anárquico; mientras el hombre carezca de capacidad para crear una totalidad humana y para asimilarse la máquina como medio.

De una manera menos abstracta y más cruda DUHAMEL acusa tres fallos al invasor maquinismo: 1) supresión de la variedad y sumisión a la monotonía; 2) descenso del nivel intelectual; 3) y sustitución del verdadero criterio cualitativo por el criterio cuantitativo. Es decir, ha impuesto un concepto de vida (llamado por D. ROPS *la tentación americana),* en el que la *cantidad* aplasta a la *calidad*, un modo de vida donde la satisfacción material dicta al individuo su conducta total, donde el espíritu no tiene otra finalidad que justificar las exigencias insuprimibles del *confort.* «C'est, dice ROPS, la réalisation paradisiaque des désirs les plus bas de la nature humaine...» ([16]).

---

[14] *Una nueva Edad Media,* Apolo, Barcelona, 1938, p. 31.
[15] Rev. de Occidente, vol. XXIV, p. 361.
[16] *Le Monde sans âme,* Plon, París, 1932, págs. 126-127.

Hay que reconocer que el problema se ha planteado frecuentemente en términos apasionados, propensos siempre a declamatorias logomaquias. Desde las posturas románticas que consideraron a la máquina como un defecto contra la naturaleza y como una falsedad, podemos pasar por una gama casi infinita de opiniones hasta las posiciones apasionadamente tecnicistas: desde RUSKIN que veía a la máquina como la creadora de la fealdad y la monotonía; hasta MUMFORD que halla en la máquina la base de una nueva cultura y un nuevo arte, y cree por lo tanto en los valores educativos de la máquina ([17]).

IV

No todos han visto el problema tan de color de rosa como los románticos del maquinismo, al estilo de MUMFORD. Como a todos los romanticismos, al romanticismo maquinista le sobra poesía y le falta visión de la realidad. Sin fijarnos en los problemas económicos o laborales del maquinismo; nos basta atender al problema humano que plantea. Es un problema difícil, no solamente por el hecho de los efectos de la técnica, que se escapan del mando y de las manos del hombre; sino porque la civilización técnica, es en sí misma, un producto de algo más hondo y esencial al hombre y a la sociedad humana, en juego con el peligro que supone el inmenso y aterrador saber técnico, en manos del hombre bárbaro de la cultura técnica. En realidad, el problema no está tanto en la técnica en sí, cuanto en el hecho de que el poder técnico cayó en las manos de un hombre en crisis.

---

[17] No es el momento de detenemos en el optimismo maquinista y en el exagerado romanticismo tecnicista de MUMFORD; véase *Asimilación de la máquina,* Rev. de Occidente, vol. CXLVIII, oct. 1935, págs. 1-55. Sobre lo que piensa MUMFORD de la finalidad asimiladora y transformadora de la máquina y de la cultura tecnicista, nos iluminarán las siguientes líneas: «La segunda aportación de la actitud científica tiene tendencias limitadoras; tendría a destruir las persistentes mitologías de los dioses griegos o de los héroes y los santos, o, más bien, a evitar el uso ingenuo y repetido de estos símbolos. Al mismo tiempo reveló nuevos símbolos universales y ensanchó los dominios del símbolo mismo...» (p. 14). Convendría tener presente que MUMFORD, ciego optimista de la técnica, es un cerrado pesimista con relación a Occidente; este Occidente que se hunde y que no pueden detener en su caída los viejos valores. No ve otra salida que la *edad de la técnica,* la que estamos empezando a vivir, con todos los retrasos y frenos de una tradición atécnica o milenaria; pero que triunfará con nuevos conceptos: vida, arte, religión, etc....

Ante esta realidad ¿qué lugar queda para las dimensiones teológicas del hombre y de la sociedad humana? Dios no cabe en la actual era tecnicista, lógicamente prometeica, si pensamos en sus presupuestos ideológicos.

Lo grave es que el hombre actual vive la *conciencia del desmoronamiento,* vive una aguda *conciencia de crisis,* que más concretamente diremos es una conciencia de pérdida de personalidad en el nirvana abstracto de la «humanidad». Una tremenda desintegración interna ha llevado a un estado agnóstico a la civilización actual, galbanizada por el excitante de la técnica. El individuo al sentirse diluido en la colectividad, huye por la abstracción de la técnica, que está fuera del hombre y, de hecho, en contra del hombre. Tanto, que la técnica ha perdido su aspecto humano. En un terreno humano donde no haya más que *materia,* al hombre se le pudren las raíces y se condena en el mundo a vivir un papel de prófugo dentro de la misma cultura, un triste papel de refugiado humano. Y en realidad en el *terreno humano* de la actual técnica, no hay más que materia: *metafísica, grandeza, nobleza, arte, belleza, teología...* todo ha sido borrado; nada de eso produce la máquina. Se pierden los *caminos* de Dios.

Tal es el término del racionalismo, que lo mismo seca el gusto para lo teológico y lo sobrenatural, que lo seca para el trabajo. Toda nuestra formidable técnica, en el orden humano no produce más que pereza, como efecto permanente. La técnica, medio formidable de riqueza, ha producido en las masas una inmensa miseria; la técnica, creadora del descanso, se ha convertido en nuestras manos, en instrumento de paro.

Indiquemos solamente el inmediato problema de la cultura tecnicista; el problema de la colectivización. La técnica se apoya en la máquina, y la esencia de la máquina es la serie que, a su vez, supone igualdad. No queda sino la personalidad *numérica,* con la pérdida progresiva de la *imagen del hombre.* Hoy cabemos holgadamente en una ficha estadística; fuera de esa ficha, la persona humana no posee valores apreciables. Aquí está la verdadera raíz del fenómeno de las *masas,* producto no tanto de un ideario político cuanto de un esquema cultural técnico-mecanicista.

Insistimos. En esta concepción no hay lugar para la religión; la cultura tecnicista rechaza todo injerto religioso. No pocos hablan del fracaso del cristianismo con las *masas;* la religión no cabe en la máquina. Si la idea de progreso ha desviado al hombre de su camino ascendente hacia Dios y le ha suscitado la obsesión de la posesión demiúrgica del mundo; la fascinación de la técnica ha secado en su alma las apetencias de lo sobrenatural.

La técnica suple a lo Providencia, el hombre cree en la omnipotencia de su técnica, como el idólatra cree en la omnipotencia de sus dioses.

Y de aquí se derivan dos conclusiones, una histórica y otra específicamente humana.

La histórica consiste en creer, como acertadamente dijo T. S. Eliot «que la cultura puede ser conservada, extendida y desarrollada en ausencia de la religión», y la humana consiste en que nos hallamos entre las manos con un hombre despersonalizado hasta la supresión y la humillación, que al mismo tiempo vive de una acusada conciencia de suficiencia total. La cultura tecnicista, la aparente omnipotencia de la técnica después de vaciar al hombre de humanidad y humanismo, le ha creado la pseudoconciencia de la autosuficiencia. Esta monstruosidad seca en el hombre la llamada natural hacia lo religioso y lo sobrenatural. De ahí que el sobrenaturalismo choque inevitablemente con el tecnicismo.

V

Sólo el anacoreta, ha dicho ROPS, podría vencer a la máquina. Es decir, sólo el espíritu y un apartamiento decisivo y doloroso de la fascinación de la técnica. Sólo se ve en la vaciedad de una cosa, abandonándola. El asceta y el intelectual, porque sólo en ambos brilla el poder del espíritu, son capaces de dar orientación redentora al mundo de la técnica.

Pero el hombre de la era de la máquina y de la técnica es refractario a la orientación del espíritu. Hoy tiene el hombre de la técnica un modo de vida y una cosmovisión totalmente nuevos. La máquina al entrar en colisión con el hombre, ha creado en el hombre una psicología nueva; psicología que acusa la monstruosidad antes registrada: idolatría por la máquina, orgullosa admiración por la esclavitud que ella impone, y oscuridad por el futuro del hombre dentro de la era tecnicista. No podemos menos de copiar unas frases de SAMUEL BUTLER, el célebre autor de *Erewhon*. Después de darle a la máquina la categoría de un organismo animal o vegetal, después de describirnos en la máquina, los órganos necesarios para la *vida*, la reproducción, etc... y los órganos ya atrofiados sin finalidad conocida para nosotros, continúa:

> «Las ideas sobre el mundo de las máquinas... tratan de hacer sospechar una de las cuestiones más importantes y preñadas de misterio de nuestro tiempo. Enunciemos así la cuestión: ¿qué clase de criatura seguirá al hombre en el dominio de la tierra? Muchas veces

hemos oído debatir este punto: pero una cosa nos parece notoria: que nosotros mismos estamos creando a nuestros sucesores. Día por día aumentamos la belleza y finura de su organismo corporal de las máquinas, día por día le conferimos mayor poder y le procuramos, por toda clase de ingeniosos artificios, aquella capacidad de regularse a sí mismo, de actuar espontáneamente, que significará para ellos lo que la razón para la especie humana. En el transcurso del tiempo encontraremos que nosotros mismos somos la raza inferior. Inferiores en fuerza, inferiores en aquella importante facultad moral del dominio sobre sí mismo, elevaremos los ojos hacia ellos como a una cima, porque a ellos solamente se puede atrever a poner como fin lo más bueno y lo más sabio. Ninguna mala pasión, ninguna envidia o codicia, ningún deseo impuro turbará el sereno poder de estas criaturas magníficas. Pecado, vergüenza y cuidado no encontrarán sitio en ellos... Nunca les atormentará la ambición. La ingratitud no les afectará penosamente ni un solo momento. Una conciencia cargada de culpas, esperanzas largo tiempo retrasadas, los sufrimientos del destino... nada de eso les será conocido...».

Y porque no quepa duda alguna, la realidad hacia la que camina el hombre de la era tecnicista, dice BUTLER:

«Pero una vez que se alcance el estado de cosas que acabamos de intentar describir, entonces —así lo suponemos— el hombre será para las máquinas aquello que son el perro y el caballo para el hombre. Seguirá, sí, existiendo, experimentará incluso mejoras y, probablemente, lo pasará mejor cuando viva en estado de domesticación bajo el señorío triunfal de las máquinas, que en el estado presente de ferocidad...

...las máquinas nos ganan cada día mayor terreno; cada día somos más tributarios de ellas; cada día hay un mayor número de hombres destinados a servirlas, igual que esclavos... El resultado final sólo es cuestión de tiempo, pero de que llegará un tiempo en que las máquinas ejerzan realmente la soberanía sobre el mundo y sus habitantes, es cosa de que no puede dudar una cabeza seriamente filosófica».

El filósofo ensayista, como despertando del ensueño tecnicista, reacciona, apoyándose en la solidez del hombre:

> «Mi opinión es que debe declarárseles en seguida la guerra a vida y muerte. Toda máquina de cualquier clase debería ser destruida por todo aquel que estime su especie. No debe ser hecha ninguna excepción, ni concedido ningún perdón» ([18]).

La tesis de BUTLER es falsa; los extremismos son peligrosos. Pero recojamos de las palabras de BUTLER el hecho de la esclavización del hombre por la máquina y el hecho de la creación de una nueva psicología. Personalmente no participamos ni de las admiraciones entusiastas ni de las fúnebres perspectivas. Sin embargo es verdad que hoy está planteado un problema esencial: el problema entre el espíritu y la máquina, entre el hombre y la técnica. Y de la misma manera que no admitimos que sea la máquina la causa determinante de todos nuestros males y de nuestro desorden espiritual y humano; sí admitimos que el mecanismo y la técnica, al querer irrefrenablemente convertirse en filosofía, es decir, en una explicación del hombre, aumentan confusionismo, nuestras incertidumbres ante los problemas que hoy tiene planteado el mundo.

Es demasiado, y además injusto, decir que el maquinismo tecnicista es la manifestación insolente de una nueva barbarie, como algunos han dicho. Es una frase en extremo declamatoria decir que la máquina mata al espíritu. Pero, admitiendo que la máquina es un signo magnífico de la superioridad del hombre, ¿será demasiado afirmar que la máquina ha planteado un serio problema al hombre? Sin decir precisamente que la máquina esté *contra* el hombre, ¿podríamos afirmar que no está totalmente *en favor* del hombre y de sus exigencias teológicas?

Nos agrada dejar consignadas aquí unas palabras de D. Rops, que tan agudamente ha afrontado el problema: «No es, pues, la máquina ni una maldición, ni una justificación. Es... aquello en que nosotros la convertimos. Si perjudica a la vida del espíritu, o a la vida en una palabra, no culpemos a nadie de ello sino a nosotros y al sistema dentro del cual la hace-

---

[18] *Darwin en el reino de las máquinas,* Rev. de Occidente, dic. 1935, n. CI., págs., 290. ... BUTLER continúa: «Ea, volvamos al estado originario de nuestra especie. Se objetará que es imposible en el estado actual de las cosas humanas; con eso se nos suministra en seguida la prueba de que ya se ha realizado la desdicha de que nuestro avasallamiento ha llegado a ser verdaderamente serio, que nosotros hemos puesto en el mundo una raza de criaturas cuya destrucción ya no está en nuestras manos y que no sólo estamos esclavizados, sino que nos conformamos tranquilamente con nuestra servidumbre corporal» (Ibid.).

mos funcionar. El esfuerzo victorioso realizado por el hombre para dominar el mundo sensible tiene inmenso valor, pero es preciso que los resultados lo justifiquen, porque en caso contrario se convierte en una traición. Difícilmente podrá creerse que se justifica en una época en la que mientras se pierden millones de toneladas de mercancías estérilmente, se muerden los puños de hambre millones de criaturas...» ([19]).

En cualquier civilización y cultura, lo primero es el hombre, y una civilización en tanto vale y tiene sentido histórico en cuanto puede dar una interpretación de la vida del hombre, es decir, puede dar una respuesta a la pregunta que se han hecho y se harán todos los hombres sobre el destino y el sentido de la existencia.

Pues bien. La cultura tecnicista tal como ha caído sobre Occidente, creemos que está de espaldas al hombre. La afirmación puede ser extraña; pero analizando el proceso de su desarrollo, sobre todo desde el siglo XIX, nos atrevemos a afirmar que la actual cultura técnica *no mira directamente al hombre sino al capital,* no constituye un medio de perfectibilidad humana. El hombre ya no es un fin para la cultura tecnicista de nuestra era.

Si se ha dicho con razón, que los cuatro puntos cardinales de nuestra cultura maquinista, o que los cuatro mitos de nuestra cultura tecnicista son el *dinero,* el *confort,* la *acción* y la *velocidad,* ¿qué lugar queda en la técnica, para el artista, para el santo, para el héroe? Nada de esto produce la máquina, ni nada puede ser explicado por la técnica, nada de esto impresiona al hombre moderno.

De donde se sigue que el hombre moderno encenagado en la ilusión tecnicista, vive una vida artificial e ilusoria, de la que despierta somnoliento. Una vida ficticia: el *apartamiento del espíritu* por la decadencia y el resecamiento espiritual consecuencia de un árido racionalismo en el que se injertó la técnica, y *el apartamiento de la naturaleza,* por la interposición de la máquina. Estos dos apartamientos producen una erosión tremenda en el hombre, imposibilitan la poesía, el espíritu, el heroísmo, la santidad. Ya dejamos dicho más arriba que el hombre actual sabe muchas cosas, pero está más triste que ningún otro hombre de otras culturas. La técnica diosificada idolátricamente, se ha dicho con profundo acierto, mata en el hombre el *placer* de vivir, que no es lo mismo que vivir con *confort.*

---

[19] *Elementos de nuestro destino,* Razón y Fe, Madrid, p. 136.

VII

Pero... creemos en el humanismo de la técnica y en su dimensión teológica. De la técnica diremos lo que decimos de la guerra: las armas no son asesinas; el asesino es el hombre que las maneja. No hay bombas homicidas; pero hay hombres que lo son.

La técnica es un orgullo del hombre, orgullo que ha creado una honda preocupación. No por ser precisamente un producto del entendimiento humano; sino por haber caído en manos de un hombre en crisis. Este es el problema.

Se ha dicho que da miedo pensar en las bombas modernas, puestas a disposición del salvaje moderno. Es verdad. Schiller temblaba al pensar, que el ímpetu salvaje del hombre moderno entrase a saco en la opulenta panoplia preparada por la técnica y la civilización modernas.

El problema es delicado y profundo, y nos ofrece a reflexionar sobre el fondo de la crisis a través del *hombre,* la *técnica* y la *libertad.* Hagamos unas reflexiones.

Y hemos de empezar estas reflexiones constatando un hecho que se admite como indiscutido. Uno de esos hechos que no se sabe por qué secretas leyes, adquieren la categoría de principios. Pero más que de un hecho, se trata de la explicación de un hecho; y es la siguiente: partiendo del fenómeno *crisis,* se pretende explicarla recurriendo a un desequilibrio entre el fabuloso desarrollo y perfeccionamiento del progreso técnico y el retraso o retroceso del perfecciona* miento moral y espiritual del hombre moderno. Si ambos perfeccionamientos hubiesen sido paralelos, no nos hallaríamos en el foso en que nos hallamos; la raíz de todos nuestros infortunios y males, está en ese desequilibrio espantoso. La cultura moral y la cultura material al no ir parejas, escinden cruelmente el alma del hombre moderno y abren en ella una dolorosa herida.

En esta explicación va implicada toda una filosofía sobre el hombre, la libertad y la tecnología. Su hiriente brillantez fascina y ofusca; exactamente hablando no deba ver ni la raíz del problema, ni sospechar una posible solución. No es que se trate de una explicación falsa; es que se trata de una explicación que no llega a ser verdadera.

¿Es correcta, en efecto, esta explicación de nuestra crisis? ¿Es admisible su interpretación implícita del hombre y su libertad, frente a la cultura tecnicista?

Siempre nos ha parecido una explicación fácil, brillante y... huidiza; y sin usar la palabra *falsa*, nos vamos a contentar provisionalmente con el calificativo de *equívoca.* Creemos que se trata de uno de aquellos «tranvías intelectuales» en lo que se acomoda plácidamente la pereza mental.

La susodicha explicación se funda en algo que no nos parece, no sólo evidente, sino ni remotamente probable, a saber el *paralelismo necesario* de ambos órdenes, el material y el moral. Ese paralelismo habría de aceptarse indiscutiblemente, si ambos órdenes hubiesen de regirse por las *mismas leyes.* Pero esto es evidentemente absurdo. Al fallar esta base, queda absorbido en el lodo de la equivocidad el pretendido desequilibrio, como razón *escueta* y *única* de la crisis.

Pero hay más. La socorrida y simplista explicación, encierra varios supuestos, no del todo correctos.

En primer lugar, implica una sorda crítica contra el desmesurado desarrollo tecnicista, suponiendo gratuitamente que la técnica debería hallarse en un estado más retrasado, o por lo menos, debería ceder y dejar paso al avance espiritual, para restablecer el deseado equilibrio. Y en segundo lugar, aunque se reconoce el retraso espiritual como un hecho que está ahí, sin embargo, la causa del retraso no está en lo espiritual en sí, sino en el ahogo y falta de ambientación propia, producida por la técnica. La deficiencia espiritual es un efecto del amordazamiento que el hombre en su libertad padece, por culpa de la técnica. En otras palabras: la crisis proviene de un desequilibrio; pero la culpa de ese desequilibrio está en la técnica exclusivamente. Téngase presente que ni se define exactamente en qué consiste el avance técnico, ni se precisa en qué consiste el retraso espiritual.

Sin este contenido la pretendida explicación carece de sentido; y con este contenido, nos parece ininteligible.

Desde luego se trata de un enfrentamiento del hombre con su «circunstancia»; pero ese enfrentamiento ¿es por fallo de un supuesto *progresivo integral* de la historia? La crisis sería producida por una violación *contra naturam* de ese proceso *progresista.* Lo difícil radica en probar ese movimiento *progresista integral.*

Si en el orden técnico, en la cultura tecnicista se da un evidentísimo progreso *parcial* (no integral), con un asimismo movimiento acelerado; nos parece difícil hablar de un verdadero movimiento *progresista* en el orden moral.

Además de no regirse por las mismas leyes del orden material y técnico, el orden moral encierra en sí mismo una radicalidad esencial y siempre repetida. El orden moral arranca de la libertad, y la libertad es siempre una decisión primera, ajena por sí misma a la condicionalidad de las formas externas de vida. Por eso, aun suponiendo la tesis *progresista* de la Historia; no sería aplicable, al menos unívocamente, al orden moral, que tiene una dinámica interna totalmente distinta de la de cualquier otra actividad humana, y particularmente de la de la técnica. La cultura tecnicista es un producto de la colectividad, mientras que el orden moral es de un orden estrictamente individual; y por lo tanto, lleva consigo un radicalismo esencial, que hace imposible hablar de un *progreso,* al menos en el sentido en que hablamos cuando nos referimos al orden técnico.

Por lo tanto el recurrir al supuesto desequilibrio entre el avance técnico y el retraso espiritual, para explicar nuestras desgracias en el presente; nos parece un recurso, que además de no explicar nada, no es tan claro en sus términos como a primera vista pudiera parecer.

El problema es otro. No es un problema de reajuste de niveles de lo técnico y lo moral; sino un problema en que entra lo moral, lo técnico y... otras cosas, pero en planos muy diversos.

Hemos de insistir en la posibilidad de una cultura tecnicista, humana y teológicamente pensada y vivida. Los lirismos y las diatribas en tomo a la máquina y la técnica, crean una peligrosa equivocidad mental que desenfoca el problema.

No nos preocupa la máquina, sino el hombre que la maneja hasta el punto de ser manejado por ella, y hasta ser juzgado.

«A lo que hemos de temer, dice LIPPERT, no es a la máquina del hombre, sino al hombre-máquina. No son las máquinas que construimos las que nos oprimen, sino nuestra propia falta de alma y espíritu, la mecanización de nuestra vida interior. El hombre pierde su espíritu y se hace maquinal... Quien entenebrece su propio corazón y el corazón de otros está contribuyendo a la creación del hombre-máquina, a la mecanización y desespiritualización del hombre, a la difusión de una existencia sin alma, dura y entenebrecida y, por lo tanto, carente de libertad.

»Así, pues, ¡no desplacemos el punto de acusación! No descarguemos sobre un inocente la culpa del verdadero reo. No es culpable la máquina ingeniosa, sino el hombre que no tiene alma... La debilitación de la libertad personal y moral en favor de las fuerzas instintivas y no domadas de la naturaleza, el abandono de una vida interior, rica e individual en fa-

vor de una vida exterior y artificial: en esto consiste nuestra culpa. La vida exterior es siempre más o menos mecánica... Ni el cine en sí ni la radio amenazan con mecanizar nuestra vida, sino la pobreza espirital que traemos con nosotros mismos cuando nos sentamos ante la pantalla o ante el altavoz. El desasosiego o la indiferencia interna, la falta de hondura afectiva exigen que cada vez los programas sean más largos, que sea cada vez más veloz el ritmo en la sucesión de esos excitantes... Y la máquina se pone naturalmente al servicio de nuestra prisa y desasosiego... Por eso a una generación de tal suerte mecanizada, es decir, a una generación que ha perdido su alma, en nada aprovecharía gozar de crecida libertad. La máquina ahorra efectivamente trabajo, produce con más rapidez y facilidad los bienes terrenos que son necesarios para nuestra vida» ([20]).

Hemos de reconocer un hecho elemental y evidente: la técnica actual no ha perfeccionado al hombre. Más bien lo ha cogido desprevenido en medio de una dolorosa crisis de humanismo ([21]), y consiguientemente lo ha descentrado ofuscándolo con el brillo técnico. El *complejo de suficiencia* que el progreso técnico ha creado en el hombre actual, ha venido a agravar el problema. Este desenfoque inicial ha creado ciertas antinomias, que se consideran irresolubles, como por ejemplo, *técnica y espíritu, técnica y sabiduría, homo sapiens y homo faber, cultura técnica y cultura humana, civilización y cultura,* etc.

¿Hasta qué punto están justificadas semejantes antinomias en una correcta concepción del hombre? Y si estas antinomias se admiten, ¿qué aportación cultural proporciona la técnica al hombre moderno y qué valores verdaderamente humanos se encierran en ella? ¿Cuál es el carácter del *saber técnico* como saber humano y cómo se integra en el *saber sapiencial* del hombre?

Tales cuestiones son delicadas y su respuesta puede dejar en contingencia el humanismo de la cultura tecnicista.

Y, sin embargo..., admitimos la tecnicidad como dimensión humana, y únicamente humana, y, por lo tanto, la cultura tecnicista tiene una posibilidad de redención (aunque resulte doloroso tener que hablar de una «redención humana» de la técnica actual). Las dificultades ambientales no to-

---

[20] *De lo finito a la infinito,* págs., 62-63.

[21] Véase *La tragedia del hombre en Occidente,* en nuestra obra En *la hora crepuscular de Europa,* Madrid, 1958, p. 275.

can la esencia de un *saber*, que en sí mismo es la expresión del sacerdocio del hombre sobre la naturaleza material, y por el que el Creador ha concedido al hombre algo de poder... analógicamente creador, porque ni es creador a lo Dios, ni es mero yuxtaponedor de materia. En sus manos nacen nuevas cosas, nuevas realidades, nuevos movimientos, El genesíaco *¡dominad la tierra!* le comunicaba al hombre el poder técnico sobre las cosas y llenaba al hombre de una audaz confianza para lanzarse al ejercicio de ese dominio.

La técnica no tiene la culpa de haber *cogido* desprevenido al hombre desintegrado por la crisis racionalista, humanística y teológica, y reducido al hombre-escoria de todos los racionalismos iluministas desencadenados sobre Occidente desde el siglo XVII. La técnica actual como cultura ha sido considerada erróneamente como un iluminismo más, un nuevo ilusionismo que va resultando desilusionante, se ha convertido en un poder positivamente subversivo y destructor de la misma sociedad técnica y tecnificada ([22]).

Una última pregunta podríamos hacernos tratándose, como tratamos, de la técnica como cultura humana. Esa última pregunta podría formularse así: ¿qué correlación existe entre el cristianismo como principio dinámico cultural y la cultura tecnicista?

La pregunta es demasiado compleja, y su respuesta nos llevaría demasiado lejos. Con todo intentaremos hacer un esquema de respuesta total.

a) Ante todo, si consideramos la cuestión en sus términos puramente abstractos, la cuestión no ofrece ninguna dificultad. Las reflexiones hechas anteriormente sobre la posibilidad de una interpretación teológica de la cultura tecnicista lo muestran con toda evidencia, y no debemos insistir.

b) Mas el problema es muy distinto si lo consideramos como realidad histórica. Hay un hecho innegable en la historia de la cultura, y es, que el desarrollo cultural se da preferentemente y casi exclusivamente en las zonas geográficas dominadas por el cristianismo. El hecho en sí, descarnado y limpio de toda consideración, ya es un argumento meditable en favor de la positiva relación creadora entre el cristianismo y la técnica.

La razón profunda de este hecho meditable es indudablemente la audaz y alegre conciencia de dominio dada al hombre por el Creador sobre la

---

[22] Véase el interesante ensayo de FUEYO ALVAREZ, *Esquema de la subversión de nuestro tiempo*. Edic. Movimiento, 1958.

naturaleza. La conciencia cristiana ha perdido el miedo ante los misterios de las cosas y la naturaleza, que considera suyas: el cristianismo, dice BERDIAEFF, al desendemoniar la naturaleza, prepara al hombre para la «agresión» (llamémosla así) técnica. No tiene ya miedo a la naturaleza, por el dominio concedido por el Creador.

Mas aunque esto es una verdad y un hecho, todavía se considera aquí la técnica demasiado abstractamente, un poco alejada de las circunstancias históricas.

c) El problema adquiere caracteres más impresionantes si consideramos la técnica como realidad actual. La respuesta no se nos presenta ya ni tan clara ni quizá tan optimista. También en este punto nos vamos a contentar con 1m esquema conciso de respuesta.

La técnica como realidad actual ya no es la técnica en sí, y presenta dificultades graves. Al preguntarnos sobre las relaciones entre la técnica y el cristianismo, quizá formulamos una pregunta de «ritornello» histórico, necesaria en el Occidente cristiano. En las grandes corrientes culturales de Occidente, siempre se perfiló la pregunta de las relaciones y aún las posibilidades del cristianismo con cada una de tales corrientes. Así, por ejemplo, en los siglos IV y V la pregunta era: el cristianismo y la invasión de los bárbaros; en el siglo XIII, el cristianismo y el aristotelismo; en el siglo XVI, el cristianismo y el humanismo renacentista; en los siglos XIX y gran parte del XX, el cristianismo y el marxismo. Hoy, ante el avance prodigioso y absorvente de la técnica, surge la histórica pregunta sobre el cristianismo y la técnica, porque todos ven, de una u otra manera, que la técnica no ha encajado plenamente ni en la sociedad ni en el hombre; todos adivinan que la técnica no puede ser el «alma» de este desmesurado mundo.

Positivista, francamente positivista, la técnica moderna es asimismo colectivista. Trabaja por equipos, y la serie busca la masa. Más positivista y colectivista, la técnica es esencialmente en la concepción, y realización moderna rígidamente antropocéntrica: va hacia el hombre como a su centro único y último fin. Es un hedió, cuyas premisas se hallan en los presupuestos culturales de los siglos XVIII y XIX, que la técnica actual no conoce a Dios y se cierra en un horizonte limitado por el hombre, un hombre asimismo deformado y desconocido en su parte más importante. La técnica sensorial, material, empírica y productora, toca a un hombre periférico, sin sospechar al hombre espiritualmente desintegrado. Por lo tanto, nos hallamos ante una técnica antropocéntrica sí, pero no humanista. ¿Empieza a sentir el hombre actual la desilusión de la fatiga tecnicista?

Al fallar el fondo humanístico de la técnica actual, se plantea el problema del enfrentamiento de la técnica y el cristianismo.

El cristianismo tiene un elevado concepto de la técnica como floración humana. Ya hemos dicho que tiene hasta un pensamiento teológico sobre la técnica. Es más; para el cristianismo la técnica es el poder creador de Dios prolongado en el mundo por la razón humana.

Mas a su vez el cristianismo no admite que la dimensión técnica del hombre sea la única, ni que el nivel técnico sea el más alto, y exige que el saber técnico, estrictamente material y empírico, no solamente se sitúe en el lugar correspondiente en una escala de valores totales, sino que respete ese orden y ayude al hombre a su realización pleno no sólo temporal y material, sino espiritual y eterna.

Puestas estas premisas, la respuesta a la pregunta que nos ocupa la podemos sintetizar en las proposiciones siguientes:

a') El progreso técnico es en sí mismo indiferente al progreso religioso y moral; puede ser impedimento y ayuda, según sea el hombre que realiza ese progreso técnico.

b') Pero la técnica y el tecnicismo actual ha creado una «mentalidad» moderna difícilmente permeable a la mentalidad cristiana, por la antinomia entre una mentalidad rígidamente materialista y temporalista y una mentalidad esencialmente ultratemporal y sobrenaturalista.

c') Por lo tanto, será muy difícil (no decimos imposible) la asimilación cristiana del «espíritu tecnicista actual».

¿Quiere esto decir que hayamos de recluimos en una posición puramente negativa, abandonando el problema?

De ninguna manera, y en lo expuesto queda esbozada una respuesta completa a esta pregunta.

No podemos, como dice LIPPERT, echar la culpa a la técnica. La culpa es del hombre: las armas no son asesinas; el asesino es el hombre que las maneja. Por eso la solución está en una vuelta a un sentido del hombre, un sentido verdaderamente cristiano y verdaderamente humanista. En medio del gigantismo técnico, no podemos olvidar el origen y el destino del alma humana. Esta es la inquietud radical que ha de transformar el actual ritmo de la cultura tecnicista. La técnica actual, amoral y arreligiosa, quiere cloroformizar esta radical inquietud, intrínseca al hombre. La transformación ha de empezar por ahí, y por la reviviscencia del sentido del misterio, perdido actualmente en medio del empirismo tecnicista. El misterio es

una realidad que sobrepasa toda ciencia humana, todo saber humano puramente racional, y es lo que tiene al hombre en tensión hada lo transcendente, hada lo sagrado, impidiéndole caer en la idolatría de la técnica. Se ha dicho que el asceta es un escapado del mundo de la técnica: quizá sea el ejemplo a seguir para que el hombre recobre el dominio perdido de las cosas y de la ciencia de las cosas. El cristiano como hombre ha de estar presente a las investigaciones técnicas, pero ha de ser dos veces superior a ellas: como hombre y como cristiano.